VERBUM CARO

Vol. 1 15 février 1947 No 1

ÉDITORIAL

« Le travail spécifiquement théologique commencé dans *In Extremis* sera repris, élargi et approfondi dans une nouvelle revue, *Verbum Caro*, à paraître en langue française dès février 1947 » (*In Extremis*, nº 3-4-5, 1946, p. 50).

Voici la reprise, l'élargissement et l'approfondissement promis.

Une reprise. L'origine et le but de *Verbum Caro*, comme d'*In Extremis*, c'est un effort de fidélité à Jésus-Christ. Ces vingt-cinq dernières années, des décisions sont intervenues dans la vie et dans la pensée de l'Eglise chrétienne. On peut les ignorer. On ne saurait les abolir. L'œuvre et le témoignage de M. Karl Barth en constituent l'exposant le plus significatif, auquel on ne peut se soustraire sans tomber dans quelque illusoire archéologie bibliciste, ou dans l'arbitraire d'une philosophie générale. La révélation divine est vivante : elle domine le temps, mais nous parvient dans notre temps. *Verbum Caro* entend se placer dans la perspective que la théologie barthienne assigne à la pensée et à l'action chrétiennes : la confrontation libre et responsable avec la révélation divine concrète, telle qu'elle nous oblige *hic et nunc*.

Pour les lecteurs de langue française, *Verbum Caro* prendra la succession d'*In Extremis* de manière plus visible encore, puisque à l'avenir l'organe de l'Association chrétienne suisse d'étudiants ne paraîtra plus guère qu'en allemand. (Cf. l'éditorial de M. Kunz, *In Extremis*, nº 6-7-8, p. 97-98.)

Un élargissement. Après *In Extremis*, *Verbum Caro*. Pour décisives qu'elles soient, les perspectives de la confession chrétienne au cours de ces vingt-cinq dernières années ne sont point uniques. Elles s'appliquent à la totalité de l'Eglise et de la théologie : elles ne sont pas elles-mêmes la totalité de l'Eglise, ni de la théologie. *In Extremis* se limitait à ces perspectives dernières. *Verbum Caro* s'appliquera à marquer leur incidence dans l'espace et la durée, dans la « chair » où nous sommes. Horizontalité nécessaire, salutaire, si la verticalité divine doit atteindre vraiment l'horizon qu'il ne nous est pas permis de franchir, mais où Dieu a déposé son Eglise, souvenir et espérance

permanents de sa visite toujours bouleversante. Ecclésiologie, morale, droit, humanisme, nous retrouverons les problèmes que le catholicisme et le modernisme protestant ont tenté de résoudre. Est-il besoin de préciser que cette communauté dans les problèmes n'implique pas nécessairement l'approbation des solutions romaines ou libérales ? Est-il besoin de rappeler, d'autre part, qu'un problème n'est pas encore irrecevable, pour nous être posé par Rome ou par le néo-protestantisme ?

Un approfondissement. Un tel programme, c'est bien clair, comporte maints risques spirituels. Il était en somme facile de répéter les décisions vraies prises par nos aînés. Il est plus difficile de les vivre concrètement. Les ruses de Satan sont dialectiques. La tentation d'hier, c'était de se soustraire à ces décisions. La tentation d'aujourd'hui [1], c'est de s'y installer, d'y trouver tous les passe-partout, tous les conforts de l'esprit et de la chair, l'automatisme, le pharisaïsme, la paresse de la pensée et de la vie, c'est de s'en autoriser pour légitimer les monotonies obstinées, les passions figées, les condamnations absolues. La tentation de demain sera peut-être d'avoir si bien protesté contre les formules mortes d'une théologie passivement acceptée qu'on ne saura plus communiquer la vérité vivante et, sous prétexte d'éviter la raideur, de renoncer à la rigueur.

Qu'on veuille donc ne pas s'étonner de nous voir publier parfois des articles qui ne seront pas dans notre « ligne ». Au temps où l'on protestait, à juste titre, contre le piétisme moralisant, il fallait bien parfois recourir au cinéma ou à la danse pour affirmer la liberté chrétienne. Au temps du piétisme intellectuel et théologique qui nous menace, rien de plus urgent que de réapprendre à lire. A lire ce qui est écrit, d'où que cela vienne. A s'instruire d'autrui, même s'il dit des hérésies. A se replacer devant les problèmes, même si on croit les avoir résolus, une fois pour toutes. A sortir du désert parfait des formules pour rencontrer l'imparfait des personnes et des choses vivantes, la confusion des opinions humaines. A éprouver ainsi la valeur et la portée de la confession qu'on prétend faire.

La Parole de Dieu est un critère, certes. Elle est le critère. Encore faut-il qu'on lui laisse quelque chose à juger.

Mais qu'on veuille bien aussi — si l'on se réjouit des lignes qui

[1] On pourrait objecter : « N'allez-vous pas trop vite en besogne ? La tentation d'aujourd'hui, tout au moins pour les pays de langue française, n'est-elle pas, maintenant encore, de se soustraire aux décisions des Eglises confessantes issues du message barthien ? » C'est à voir. La véritable tentation est puissante. Où est la puissance actuelle, intérieure, du modernisme protestant ? Qu'est-ce qui est le plus facile pour les chrétiens et les théologiens de langue française : en rester aux impossibilités du modernisme protestant ou bien se jeter dans les bras du barthisme ? Satan ne se déguise-t-il pas toujours en ange de lumière ? Ne recourt-il pas aux vérités les plus actuelles pour nous séduire ?

précèdent — ne pas nous imputer trop vite une volte-face que nous n'entendons pas faire, dans ce passage risqué d'*In Extremis* à *Verbum Caro*. Cette revue-ci, pas plus que l'autre, ne sera une tribune, sanctionnant toutes les sincérités avec une bienveillance et une indifférence égales. Le critère subsiste. Si nous ne parlons pas que de lui, nous nous efforcerons de chercher son jugement sur ce que nous aurons dit, ou laissé dire.

Une revue donc, et point un catéchisme. Mais aussi : une recherche orientée, et point une tribune.

Passage risqué, disions-nous. Risqué comme la vie, risqué comme la foi. Mais ce risque a déjà été couru. Cette audace a déjà été vécue. Un firmament la sépare de toute témérité. Il nous est possible de prier : « Ne nous induis point en tentation ! »

Neuchâtel, Epiphanie 1947.

Au nom du Comité de rédaction :
J.-L. L.

Les Editions du Griffon, à Neuchâtel, ont bien voulu se charger de l'impression et de l'administration de Verbum Caro. *Nous en remercions vivement les directeurs. Précisons toutefois que cette revue n'a pas d'autre base financière que le produit des abonnements. Ceux qui estiment que notre effort vaut la peine d'être fait tiendront à en permettre la durée.*

Au sommaire des numéros suivants :

Oscar CULLMANN : *La pensée d'Origène.*
Edmond GRIN : *L'actualité de Vinet.*
Jacques ELLUL : *Le procès de Nuremberg, au point de vue juridique.*
André LABHARDT : *Sur l'origine de quelques vocables théologiques chez Tertullien.*
Philippe-Henri MENOUD : *Le baptême des enfants jusqu'à Origène.*
Anton-Johnson FRIDRICHSEN : *Le baptême des enfants.*
Alfred BRAUNSCHWEIG : *Le Deutéronome, expression ecclésiastique de la prophétie.*
Jean-Philippe RAMSEYER : *L'Eglise et la Cène.*
Jean-Jacques VON ALLMEN : *Examen de la Constitution ecclésiastique neuchâteloise.*
Christophe SENFT : *Situation de l'exégèse chez A. Ritschl.*
Jean-Louis LEUBA : *Théologie et prédication.*

Comptes rendus d'ouvrages récents : *Introduction au Nouveau Testament*, de W. Michaelis (Ph.-H. Menoud). *Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle*, de K. Barth (E. Mauris). *L'Epître aux Colossiens*, d'Alexandre Vinet (Chr. Senft). *Neues Licht auf die Kirche*, de F. M. Braun, O. P. (J.-L. Leuba), etc.

Sous le titre *La vie de l'Eglise*, on trouvera dans chaque numéro le commentaire des nouvelles ecclésiastiques les plus récentes et les plus significatives, ainsi que les nouvelles pastorales (consécrations, nominations, mutations, retraites, décès) pour toutes les Eglises et Facultés de théologie de langue française.

LE PROBLÈME DE L'ÉGLISE CHEZ M. KARL BARTH

Postuler un problème de l'Eglise chez M. Karl Barth, c'est admettre que le monde, pourtant si vaste, du théologien bâlois renferme des terres inconnues. Les lignes qui suivent n'ont pas d'autre prétention que de signaler, pour montrer la portée du problème qu'il soulève, l'un de ces grands espaces blancs analogues, dans la géographie barthienne, au centre de l'Afrique sur les cartes de nos ancêtres ou aux régions polaires sur les nôtres. Le propre de ces mystérieuses taches, c'est d'être présentes sans être bien définies. On peut en parler sans en rendre compte, s'y référer sans y pénétrer, en reconnaître l'existence sans les parcourir.

L'Eglise, terre inconnue dans le monde barthien ! N'est-ce pas une infidélité grave, une impertinence, une outrecuidance de disciple que de qualifier d'espace sans noms le domaine où le maître théologien a tracé tant de mots, la patrie où il a tant agi et qu'il a tant aimée ? M. Barth n'a-t-il pas contribué, plus que tout autre, à relever l'Eglise réformée ? N'est-il pas l'auteur d'une *Dogmatique ecclésiastique* ? N'a-t-il pas été, en Allemagne, l'un des chefs de l'Eglise ?

On voudra bien ne pas répondre avant d'avoir lu les pages que voici. Peut-être comprendra-t-on qu'elles n'ont pas été dictées par l'ambition puérile de critiquer une grande œuvre, par quelque intention trouble de polémique ou par le désir, tout psychologique, d'échapper à l'emprise d'une pensée supérieure. Peut-être saisira-t-on la nécessité de chercher l'Eglise après avoir lu la *Dogmatique ecclésiastique*.

Le présent travail comprend cinq parties. La première partie résumera un texte central de M. Barth touchant l'Eglise. La deuxième et la troisième s'appliqueront à rejeter une fausse interprétation de ce texte, la quatrième à dégager sa vraie signification et la cinquième à esquisser les perspectives plus vastes qu'aura fait surgir l'investigation du point particulier auquel nous nous serons attachés.

I. Exposé du texte

M. Barth a beaucoup écrit sur l'Eglise. Nous nous bornerons à la *Dogmatique ecclésiastique*, expression complète et définitive de sa pensée. Mais, ici encore, les textes sont nombreux. Pour un article de revue, forcément restreint, deux méthodes s'offrent : ou bien com-

pulser tous les textes qui se rapportent à l'Eglise, sous les divers angles envisagés dans l'ensemble de l'ouvrage, en dégager l'unité doctrinale et faire fond sur le résultat d'une telle collation ; ou bien prendre un seul texte et en pousser l'exégèse au point qu'apparaisse la pensée de l'auteur sinon dans sa totalité, du moins dans ses contours décisifs.

La cohérence de la théologie barthienne permet de renoncer à la première méthode, fort périlleuse puisqu'elle commanderait d'argumenter sur un texte composite et de seconde main. Un seul texte original suffira. Aussi bien, la marche de la pensée dans l'exposé de la *Dogmatique* le désigne d'emblée : c'est la première partie du paragraphe 16 des Prolégomènes. (*Kirchliche Dogmatik* 1/2, pp. 222-264.) Ce texte se situe au point précis où le développement des Prolégomènes atteint la réalité de l'Eglise. Il constitue donc le fondement de la doctrine de l'Eglise pour toute la suite de la *Dogmatique*. L'auteur pourra développer ensuite tel aspect particulier de cette doctrine. L'essentiel en est posé ici. Nous renvoyons à l'original allemand les lecteurs auxquels cette langue est familière. Pour permettre aux autres de suivre sans peine la discussion ultérieure, nous résumons ces quarante-deux pages en indiquant leur place dans l'ensemble des Prolégomènes.

Le premier chapitre des Prolégomènes a déterminé les trois formes de la Parole de Dieu : Parole prêchée, écrite et révélée [1]. Les trois chapitres suivants reprennent et développent ces trois formes dans l'ordre inverse, reconnu véritable. Chapitre II : la révélation de Dieu (Parole révélée). Chapitre III : l'Ecriture sainte (Parole écrite). Chapitre IV : la prédication de l'Eglise (Parole prêchée). Ces quatre chapitres forment l'ensemble des Prolégomènes, (*Kirchliche Dogmatik*, I/1 et I/2).

Notre texte inaugure la troisième section du deuxième chapitre. La première section, intitulée « Le Dieu trinitaire », traitait du sujet de la révélation. La deuxième, intitulée « L'incarnation de la Parole », traitait de la réalité objective de la révélation. La troisième, intitulée « L'effusion du Saint-Esprit », traitera de la réalité subjective de la révélation. Il commence par un paragraphe, le seizième de l'ensemble, qui, sous le titre « La liberté de l'homme pour Dieu », traitera successivement du « Saint-Esprit, réalité objective de la révélation » et du « Saint-Esprit, possibilité subjective de la révélation ». Nous nous attachons à la première partie de ce paragraphe.

A ce point de l'exposé, le témoignage biblique suscite les questions suivantes : « Que signifie la révélation, présence de Dieu lui-même, dans la mesure où elle n'est pas seulement un événement qui vient de Dieu, mais aussi un événement qui se dirige vers l'homme ? Dans

[1] Cf. Jean-Louis LEUBA, *Résumé analytique de la Dogmatique ecclésiastique de Karl Barth*. Premier fascicule. *La doctrine de la Parole de Dieu*. I. Cahiers théologiques de l'Actualité protestante nº 12. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé 1945.

quelle mesure les hommes que nous sommes sont-ils, dans l'événement de la révélation, libres pour Dieu de telle sorte que Dieu puisse leur être manifeste ? Dans quelle mesure cet événement implique-t-il une révélation divine faite à l'homme et, en conséquence, une capacité humaine de recevoir la révélation ? Ce que nous cherchons en posant ces questions, nous l'appelons « la réalité subjective de la révélation », n'entendant par là rien d'autre que la réponse donnée par avance dans l'Ecriture sainte : l'effusion du Saint-Esprit » (p. 223).

En d'autres termes : « *Dans quelle liberté de l'homme est-il réel que la révélation de Dieu le concerne ?* » (p. 223). D'après la doctrine trinitaire qui précède, cette liberté humaine ne saurait être que celle de Dieu. Quand la Bible parle de ce que l'homme fait, elle n'en parle que comme d'une action qui a sa possibilité dans l'action divine. C'est en ce sens, très qualifié, que l'on comprendra le terme de subjectif dans l'expression : réalité subjective de la révélation. Car l'homme n'est pas abandonné à lui-même en face de la révélation objective. L'appréhension de la révélation fait partie de la révélation. « Ce n'est pas Dieu seulement, mais Dieu et l'homme tout ensemble qui constituent le contenu de la Parole de Dieu attestée par l'Ecriture » (p. 226). « Le Saint-Esprit qui agit à l'endroit de l'homme est aussi Dieu. Son œuvre à notre endroit est aussi *révélation*. La *connaissance* que nous en avons est aussi connaissance de la *révélation*, donc reposant sur la connaissance du *témoignage* de la révélation » (p. 227).

Selon l'Ecriture, l'homme qui reçoit la révélation n'est pas seulement « invisible et intérieur. Mais, malgré tout ce qui reste invisible et intérieur de la réalité de la révélation qui vient à lui, il revêt un caractère très *visible* et très *extérieur*. Car il se tient en un *lieu* historique *déterminé*, qui n'est nullement fortuit, mais, en vertu d'une extrême nécessité, ce lieu-là précisément, et aucun autre » (p. 229).

D'après l'Ancien Testament, les hommes qui reçoivent la révélation appartiennent au peuple avec lequel Dieu a conclu alliance. D'après le Nouveau Testament, ils appartiennent à l'Eglise. Certes, Dieu n'est pas lié à ce lieu-là. Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, il y a des hommes qui sont dans ce lieu-là et qui ne semblent pas être des récepteurs de la révélation. Inversement, on voit des personnages qui, en dehors de ce lieu, semblent être devenus pourtant d'authentiques récepteurs de la révélation. Mais cette dernière possibilité n'est qu'un correctif pour humilier ceux qui se tiennent en ce lieu. D'ailleurs, même dans le Nouveau Testament, ce correctif ne s'applique pas à l'Eglise. Il ne fait que continuer le correctif envers Israël. L'Eglise n'est pas limitée, mais confirmée, par l'adjonction des païens. Inversement, le correctif ne limite pas Israël, mais le confirme et le manifeste, dans la mesure où Israël est un signe prophétique de l'Eglise.

« L'exception confirme la règle : Dieu lui-même et Dieu seulement rend l'homme récepteur de sa révélation, mais il le fait dans un espace déterminé. Cet espace déterminé — nous pouvons maintenant le dire en résumant les deux Testaments — c'est l'espace de l'*Eglise*. Le correctif vétéro-testamentaire conserve sa validité à l'égard de ceux qui sont dans l'Eglise. Il rappelle la séparation des bons et des méchants, le jugement de Dieu auxquels les membres de l'Eglise sont soumis eux aussi. Mais il ne met pas en question le fait que, de manière réelle et univoque, définitivement et exclusivement, l'Eglise est le lieu où Dieu rend les hommes récepteurs de la révélation » (p. 230). On pourrait même dire « *cum grano salis :* vis-à-vis de Jésus-Christ, il n'y a pas d'abord des croyants puis ensuite, formée par eux, l'Eglise. Mais il y a d'abord l'Eglise, puis par elle et en elle, les croyants. Dieu est certes aussi peu lié à l'Eglise qu'à la Synagogue. Mais les récepteurs de la révélation le sont : ils sont ce qu'ils sont en ceci qu'il y a une Eglise, qu'ils sont dans l'Eglise et qu'ils n'existent pas sans l'Eglise ou en dehors d'elle. Et par l'Eglise il ne faut pas entendre seulement la réunion intérieure et invisible de ceux que Dieu, en Jésus-Christ, appelle siens, mais aussi la réunion extérieure et visible de ceux qui, dans le temps, ont entendu et confessé ce qu'ils ont entendu. La réception de la révélation se produit à l'intérieur et non à l'extérieur de cette double réunion » (pp. 230-231).

L'existence de l'Eglise n'est donc pas imputable à l'initiative humaine. Ou alors, l'Eglise n'est plus l'Eglise, elle est l'œuvre de l'apostasie dans l'Eglise. Une telle Eglise « n'a plus rien de commun avec la révélation subjective » (p. 233) et il serait monstrueux de dire d'elle : *extra ecclesiam nulla salus*. Il faudrait bien plutôt en appeler à la grâce de Dieu et compter sur la possibilité de trouver le salut en dehors d'une telle contrefaçon d'Eglise.

« On peut et on doit préciser, à vrai dire : où il y a Eglise, il y a toujours aussi cette Eglise qui n'est pas l'Eglise. L'œuvre de péché et d'apostasie se produit toujours aussi dans l'Eglise (...). Aucune époque dans l'Eglise, où il ne serait plus opportun de se rappeler que c'est Jésus-Christ qui est le Maître de l'Eglise, et non l'Eglise la maîtresse de Jésus-Christ. Aucune époque dans l'Eglise qui n'ait besoin de se laisser rappeler à son origine par l'Ecriture sainte, au milieu des autonomies humaines réapparaissant sans cesse en son sein, et de se laisser régir et corriger par cette origine » (p. 233).

« Mais on ne peut comprendre ce qu'est l'Eglise à partir des autonomies humaines qui surgissent en elle » (p. 233). De même que nous ne pouvons comprendre Jésus-Christ à partir de notre nature humaine, bien qu'il l'ait revêtue, nous ne pouvons comprendre ce qu'est l'Eglise sans nous référer constamment à Jésus-Christ. « L'Eglise n'est donc pas une réalité indépendante, autonome, par rapport à Jésus-Christ » (p. 234).

L'Eglise n'existe qu'« à partir de Jésus-Christ » (*von Jesus-Christus her*, p. 234). En ce sens, dans la mesure où elle est véritable Eglise, on peut dire d'elle : *extra ecclesiam nulla salus.*

En quatre points, l'auteur développe cette affirmation : l'Eglise existe à partir de Jésus-Christ.

1. L'incarnation de la Parole n'est pas sans conséquence pour le monde de la chair. Elle détermine un lieu où ce que la Parole proclame devient réalité. « Parmi les hommes dont Jésus-Christ a revêtu la nature, il y en a qui *vivent* d'être ainsi acceptés (...). La vie de ceux qui, à cause de Jésus-Christ, sont enfants de Dieu constitue la réalité de l'Eglise, la réalité subjective de la révélation (...). Il n'y a pas de réalité révélée en dehors du cercle déterminé par cet événement » (p. 235).

2. Le fondement de l'Eglise est et reste sa loi constante et sa limite. De manière conforme à l'anhypostasie de la nature humaine du Christ, l'Eglise ne peut être indépendante de Jésus-Christ. La vie des enfants de Dieu reste une *vie possible à cause de Jésus-Christ.* « Pas de réalité révélée en dehors de la fidélité à la Parole » (p. 236).

3. « En appartenant à Christ, on appartient à tous ceux qui lui appartiennent aussi » (p. 237), et ceci nécessairement, constitutivement. L'Eglise, la réalité subjective de la révélation est donc la *communauté (die Gemeinde).*

4. « La vie des enfants de Dieu, donc l'Eglise (...) est divine et humaine, éternelle et temporelle, donc invisible et *visible* » (p. 240). L'appel divin qui la constitue est invisible, mais la réunion des hommes appelés est visible. « La réalité subjective de la révélation s'accomplit pour chacun, en tout temps et en tout lieu *aussi* dans une rencontre et dans une décision temporelles, visibles, susceptibles d'être pensées et expérimentées » (p. 240).

L'Eglise ainsi caractérisée constitue la correspondance, du côté humain, du côté du monde, de la réalité objective de la révélation en Jésus-Christ. Malgré son humanité elle est « la réalité de la révélation de Dieu *pour nous* : elle dépend étroitement de la révélation divine qui nous est faite, elle lui est absolument subordonnée. Pourtant, dans ce rapport et cette subordination, l'Eglise n'est pas moins révélation, pas moins œuvre de Dieu que la révélation elle-même » (p. 241).

L'espace de l'Eglise une fois circonscrit, la question se pose : « Qu'est-ce qui remplit cet espace ? Que se passe-t-il en lui ? Qu'est-ce que l'Eglise ? » (p. 242).

On répondra en invoquant l'effusion du Saint-Esprit, le mystère de Pentecôte, le don qui, à cause de Jésus-Christ, rend les hommes capables de devenir enfants de Dieu.

Cette réponse comprend deux points : le don divin et la réception humaine *(Das menschliche Begabtwerden).* La révélation subjec-

tive présente ainsi, à son tour, un aspect objectif et un aspect subjectif. 1. Aspect objectif : « Comment la révélation parvient-elle du Christ à l'homme ? » 2. Aspect subjectif : « Comment entre-t-elle en l'homme ? » (p. 242).

1. « La révélation de Dieu dans sa réalité subjective consiste en des signes déterminés, donnés par Dieu, de sa réalité objective. » Ces signes sont des « événements, des circonstances et des institutions » *(Ereignisse, Verhältnisse, Ordnungen)* à l'intérieur du monde. « Il ne dépend pas de notre bon plaisir de voir ou de ne pas voir ces événements, ces circonstances et ces institutions non seulement dans une perspective immanente mais dans une perspective transcendante, comme signes (de la révélation objective) » (p. 244). Car « les instruments de la Parole de Dieu ne deviennent que par cette Parole même ce qu'ils doivent être à son service » (p. 244). La Parole de Dieu seule permet à l'homme de voir l'aspect transcendant de ces signes, c'est-à-dire de les recevoir et de les comprendre vraiment. Ce n'est pas, certes, « que Dieu soit devenu une partie du monde ou qu'il se soit abandonné aux mains des hommes rassemblés en Eglise. Au contraire, c'est le monde et c'est l'homme qui, en Christ, sont tombés dans les mains de Dieu » (p. 248). En ce sens, l'Eglise, accomplissement d'Israël, est « l'espace sacramentel » où se trouvent les signes objectifs de la révélation : prédication apostolique, baptême et eucharistie.

2. « La révélation de Dieu dans sa réalité subjective consiste en l'existence d'hommes qui ont été convaincus par Dieu lui-même que la réalité objective de la révélation est là pour eux » (p. 253). Dire ceci, c'est faire un saut par rapport à ce que nous venons de voir sous 1. Ce saut n'est autre que le *silentium altissimum* de celui qui veut respecter l'œuvre insondable du Saint-Esprit. « A la question : comment la révélation objective parvient-elle à l'homme ? nous pouvons et devons répondre que ceci se produit par le moyen des signes donnés par Dieu, dans lesquels la révélation objective se répète en telle sorte qu'elle peut alors vraiment parvenir à l'homme d'une manière humaine. Mais ceci implique une condition qui reste toujours un mystère pour nous : c'est que Dieu se serve vraiment de ce moyen, et qu'en fait la révélation objective soit manifestée à l'homme par l'intermédiaire de ces signes » (pp. 254-255). « Il est réservé à la libre grâce de Dieu de montrer à l'homme la révélation objective en telle sorte qu'il la voie vraiment » (p. 255). C'est pourquoi nous ne pouvons parler de la révélation subjective qu'avant et après l'œuvre du Saint-Esprit. Mais nous ne pouvons décrire le saut qui les sépare et les unit. C'est le mystère du Saint-Esprit. Il suffit que nous sachions « que ce saut de Dieu à l'homme, saut inouï, impossible pour nous, a déjà été fait et qu'à ce milieu entre l'avant et l'après, la révélation est déjà réalité » (p. 256).

La réalité subjective de la révélation n'est donc rien d'autre qu'une répétition de la révélation objective. C'est la réalité objective parvenant à l'homme par le mystère de l'œuvre du Saint-Esprit. « C'est pourquoi *la réalité subjective de la révélation, comme telle, ne peut constituer un thème chrétien.* Elle est incluse dans sa réalité objective » (p. 262).

II. Interprétation systématique

Il peut sembler légitime d'interpréter ce texte de la manière suivante : M. Karl Barth nous donnerait là les éléments d'une définition de l'Eglise. Il nous dirait ce qu'*est* l'Eglise. L'Eglise serait définie par ce qu'il nous en dit.

Cette interprétation, nous l'appelons systématique parce qu'elle admet que l'auteur nous donne une doctrine complète, ou du moins suffisante, de l'Eglise ; qu'il nous permet de nous représenter l'objet que désignent les six lettres du mot Eglise.

Interpréter systématiquement notre texte sera donc lui demander la définition de ce qu'est l'Eglise. Hasardons cette demande, sur trois points saillants.

1. *Quels sont les rapports entre l'Eglise et la révélation subjective ?*

Si nous demandons à notre texte ce qu'est l'Eglise, il répond centralement : l'Eglise est la réalité subjective de la révélation.

Comment comprendre cette proposition ? Est-elle synthétique ou analytique (au sens de Kant) ? Ou même transcende-t-elle ces catégories et est-elle à la fois synthétique et analytique ? En d'autres termes, l'Eglise et la révélation subjective sont-elles dans un rapport d'identité, sont-elles dans un rapport d'équation ou sont-elles dans un rapport transcendant d'identité et d'équation tout ensemble, dans un mouvement dialectique passant constamment de l'identité à la polarité et de la polarité à l'identité ?

Soyons bien au clair : ces questions s'imposent dès que nous demandons à notre texte ce qu'*est* l'Eglise. Une interprétation systématique ne peut manquer de les poser.

Comment notre texte réagit-il à ces questions ? Quelle réponse nous donne-t-il ?

Certaines apparences semblent recommander la compréhension synthétique : l'Eglise et la révélation subjective seraient deux grandeurs différentes, mais pouvant coïncider dans certaines circonstances, et constituant ainsi une équation. On remarquera, en effet, que le terme d'équation se trouve dans le texte. La phrase « L'Eglise est le corps du Christ » est appelée une « équation biblique » (p. 241). A plusieurs reprises, on parle de l'Eglise comme si elle était différente de la réalité subjective de la révélation. Par exemple : « Où est

l'Eglise, il y a toujours aussi cette Eglise qui n'est pas l'Eglise » (p. 233). Cette Eglise qui n'est pas l'Eglise ! La formule revient assez souvent sous la plume de M. Barth. Le terme d'Eglise s'y trouve deux fois, mais en des sens différents. La deuxième fois, on pourrait l'identifier avec la révélation subjective. Mais la première fois, il désigne une grandeur nettement différente de la révélation. Ailleurs, l'Eglise est définie comme « ce lieu, ou cet espace de l'histoire où il arrive que se produise cette réception de la révélation » (p. 234), comme un « cercle » (p. 235) à l'intérieur duquel seul il est possible d'appréhender la révélation, comme « l'espace qui, dans tous les cas, entoure la réalité subjective de la révélation » (p. 241). Ces termes de « cercle » et d'« entourer » ne laissent-ils pas supposer une différence spécifique entre l'Eglise et la révélation subjective ? Enfin, et surtout, il y a le passage où M. Barth parle du correctif vétéro-testamentaire qui conserve sa validité vis-à-vis de ceux qui sont dans l'Eglise (pp. 229-230). N'y-a-t-il pas, là aussi, là surtout, matière à opérer une distinction entre l'Eglise et la révélation subjective, à concevoir le rapport de ces deux grandeurs comme une équation et non comme une identité, à interpréter la proposition « L'Eglise est la réalité subjective de la révélation » synthétiquement et non analytiquement ?

Mais ces passages constituent un rappel purement extérieur et presque fortuit de la différence qui pourrait exister entre l'Eglise et la révélation subjective. En fait, si on lit l'ensemble de nos quarante-deux pages, si on examine les points décisifs, on aboutira à la conclusion que la proposition en cause ne peut être comprise que d'une manière exclusivement analytique ; qu'elle exprime une identité.

An point de vue formel, on invoquera plusieurs passages où le terme d'Eglise est repris, purement et simplement, par celui de révélation subjective (Ex. p. 237, p. 239, etc.). Au point de vue du contenu, on signalera tous les passages où l'Eglise, en fait, est identifiée à la réalité subjective de la révélation (par exemple dans les quatre déterminations relatives à l'Eglise, pp. 234-242). Il y a surtout la démarche fondamentale et décisive de tout le texte. Comment serait-il possible, après ce que le texte nous a dit de l'Eglise, de déceler une différence entre l'Eglise et la révélation subjective ? Toutes les expressions que nous avons remarquées plus haut et qui semblaient nous autoriser à admettre une différence entre l'Eglise et la révélation subjective se ramènent en somme à ce correctif vétéro-testamentaire qui rappelle la séparation des bons et des méchants et le jugement de Dieu. Selon ce correctif, il peut y avoir, à l'intérieur du « lieu », de l'« espace », du « cercle » entourant la révélation, des personnages qui ne semblent pas être des récepteurs de la révélation (cf. p. 230). Ce correctif est le seul qu'on puisse appliquer à l'Eglise. Le correctif inverse — l'auteur le remarque explicitement (p. 230) — ne s'applique qu'à Israël. L'Eglise est aussi grande que l'ensemble de ceux qui reçoivent effec-

tivement la révélation de Dieu. En conséquence, la distinction entre l'Eglise et la révélation subjective ne pourrait, si elle existe, consister qu'en ceci : c'est que l'Eglise serait plus grande que la révélation subjective. Elle comprendrait, outre ceux qui entendent, reçoivent et confessent la Parole de Dieu, ceux qui l'entendent, sans la recevoir ni la confesser.

Mais cette distinction ne peut être maintenue face au texte. M. Barth mentionne bien le correctif, au début de son développement sur l'Eglise. Comme nous l'avons vu, la présence de ce correctif continue à s'affirmer, très modestement d'ailleurs, dans certaines expressions, assez rares et réparties dans tout le texte. Mais le correctif lui-même ne joue plus aucun rôle décisif dès qu'on en vient à exposer ce qu'est l'Eglise. Il n'a aucune place dans les quatre points fondamentaux développant l'affirmation selon laquelle l'Eglise existe à partir de Jésus-Christ. Il ne joue aucun rôle ni dans l'aspect objectif, ni dans l'aspect subjectif de l'Eglise. Aurait-il disparu, ce correctif ? Non pas ! Mais il peut être tranquillement présent, sans mettre en question ce que M. Barth dit de l'Eglise, réalité subjective de la révélation. Car il fait lui-même partie intégrante de cette révélation ! La doctrine barthienne de l'élection confirme notre interprétation (cf. *Kirchliche Dogmatik*, II/2, pp. 336-563). La présence d'Israël, des rejetés, dans l'Eglise ne constitue nullement une raison d'admettre une différence entre l'Eglise et la révélation subjective. Car le rejet d'Israël, la présence des rejetés dans l'Eglise dépendent entièrement de la révélation. Ils en font partie intégrante.

Si nous demandons à notre texte ce qu'est l'Eglise, il nous répond donc : l'Eglise est identique à la révélation subjective. Il ne nous présente jamais une Eglise qui serait une grandeur vers laquelle viendrait la Parole de Dieu. Il ne parle explicitement que d'une Eglise constamment constituée par la Parole de Dieu. Dès qu'elle n'est plus constituée par la Parole de Dieu, elle n'est plus l'Eglise, quand bien même on dirait encore qu'elle est l'Eglise. Le nom qu'elle porterait alors serait un pur vocable, ne recouvrant aucune réalité.

Une contre-épreuve assurera ces conclusions. S'il y avait une différence entre l'Eglise et la révélation subjective, on devrait pouvoir dire : il peut y avoir une Eglise là où la Parole de Dieu n'agit pas, où la grâce ne règne pas, où la communauté n'existe pas et ne se manifeste pas. Or, de telles déclarations sont totalement contraires au texte et à toute la pensée de M. Barth, dès qu'on les interprète systématiquement.

Eglise et révélation sont une seule et même chose. Le rapport entre ces deux grandeurs est un rapport de pure identité. Ce n'est pas un rapport d'équation, ni même un rapport transcendant d'identité et d'équation. Car le texte ne permet en aucune manière de distinguer l'Eglise de la révélation subjective.

2. *Quels sont les rapports entre l'Eglise et la révélation objective ?*

Si l'Eglise et la révélation subjective sont une seule et même chose, on pourra affirmer de l'une ce qu'on affirme de l'autre, et réciproquement. Or, notre texte affirme (p. 256 et suiv.) que la révélation subjective ne constitue pas une seconde grandeur à côté de la révélation objective. *Tout est accompli* (Jean 19. 30), est commenté comme suit : « Rien ne doit, rien ne peut s'ajouter au parfait de la vérité de la révélation objective. On se tromperait en s'imaginant qu'ici, en un lieu, le Fils de Dieu aurait revêtu l'humanité, et qu'ensuite, en un tout autre lieu, surgirait le problème de notre destinée personnelle. La réalité totale de la révélation, c'est que Jésus-Christ, revêtu d'humanité, est de toute éternité le Fils de Dieu et qu'à cause de lui, par grâce, nous sommes de toute éternité enfants de Dieu. Le parfait de la vérité de la révélation objective implique déjà que cette révélation est là pour nous. Il n'y a que ceci que la révélation objective comme telle (si l'on veut parler de cette abstraction), ne contienne pas : c'est que nous aussi sommes là pour elle, que nos yeux, nos oreilles et nos cœurs lui sont ouverts, comme elle l'est pour nous, que nous acceptons en fait la vérité comme vérité et qu'ainsi nous sommes dans la vérité. Dans cette mesure, la distinction entre révélation objective et subjective est inévitable. Mais cette distinction ne saurait signifier qu'on puisse isoler l'une de l'autre ces deux formes de la révélation. La révélation subjective n'implique pas qu'une seconde révélation vienne s'ajouter à la révélation objective » (p. 260). « La révélation subjective ne peut consister qu'en ceci : c'est que la révélation objective, vérité totale et parfaite, vienne à l'homme, soit connue et reconnue par lui. Or ceci est l'œuvre du Saint-Esprit » (p. 261). Et l'auteur de conclure : « La révélation subjective est incluse dans la révélation objective » (p. 262).

Chaque fois que le terme de révélation subjective se trouve dans ces citations, nous pouvons, en vertu de ce que nous avons vu plus haut, le remplacer par celui d'Eglise. L'Eglise n'est donc pas une seconde grandeur à côté de la révélation objective. Elle ne peut constituer un thème chrétien. Elle est incluse dans la révélation objective, ou elle n'est pas.

L'interprétation systématique de notre texte aboutit ainsi à l'assomption de l'Eglise dans la révélation objective. Où donc une dialectique entre l'Eglise et la Parole de Dieu serait-elle encore possible, puisque toute distance spécifique est abolie entre ces deux grandeurs ? Comment admettre, par exemple, que l'Eglise doive se repentir ? Car enfin, si elle doit se repentir, c'est de n'être pas l'Eglise, c'est de n'être pas incluse dans la révélation objective ! Ce ne serait donc pas, ce ne serait jamais l'Eglise comme telle qui se repentirait ! Comment admettre que la Parole de Dieu ait encore des avertissements et des consolations à donner à l'Eglise ? Car, si l'Eglise est la révé-

lation subjective, elle est déjà avertie et consolée, puisqu'elle est déjà assumée dans la révélation objective ! Comment comprendre *extra ecclesiam nulla salus* autrement que comme une tautologie ? L'Eglise étant la révélation subjective — et n'étant l'Eglise que lorsqu'elle est la révélation subjective —, ne faudrait-il pas dire, plus justement : *extra salutem nulla salus* ? La dialectique que cette formule prétend manifestement exprimer entre le lieu de la révélation et la révélation elle-même n'a-t-elle pas disparu ? L'Eglise n'est-elle pas finalement identifiée à la révélation, absorbée en elle ? Que pourrait-on dire d'elle, qu'on ne puisse appliquer d'emblée à la révélation ? Que pourrait-on dire de la révélation qui ne s'applique d'emblée à l'Eglise ? Comment dès lors définir l'Eglise autrement qu'en disant : l'Eglise, c'est la révélation ?

Tel est l'aboutissement extrême de l'interprétation systématique. Sous un autre aspect, nous allons retrouver les mêmes inévitables conséquences.

3. *Qu'en est-il de la visibilité de l'Eglise ?*

L'auteur nous dit que l'Eglise (ou la vie des enfants de Dieu, ou la réalité subjective de la révélation ; toutes ces expressions sont synonymes) est *aussi* humaine, aussi temporelle, aussi visible. A propos des signes qui constituent l'aspect objectif de la réalité subjective, on nous dit que ces signes (événements, circonstances, institutions) sont des parties intégrantes du monde, qu'ils sont dans l'histoire, qu'ils sont visibles.

Qu'est-ce que cela signifie pour la définition de la visibilité de l'Eglise, selon l'interprétation systématique ? Pour la clarté de l'exposé, nous décomposons cette question en deux points, d'ailleurs connexes.

a) *Que voient ceux qui voient l'Eglise ?* Notre texte répond : ceux qui voient l'Eglise voient des signes visibles, événements, circonstances, institutions. C'est l'aspect objectif de l'Eglise. Ils voient aussi et en même temps des hommes concrets, vivant d'une existence historique, manifestant une communauté visible dans une unité visible. C'est l'aspect subjectif de l'Eglise. Or — toujours selon notre texte — ces signes et ces hommes ne sont pas l'Eglise en vertu d'une capacité intrinsèque relevant soit de leur nature, soit d'un décret divin. Ils ne sont l'Eglise que dans la mesure où le Saint-Esprit accomplit son œuvre en eux et par eux. Sans l'action du Saint-Esprit, ils ne sont pas l'Eglise, puisque le Saint-Esprit seul peut en faire la réalité subjective de la révélation.

Si l'on voit ces signes et ces hommes sans discerner en eux la réalité subjective de la révélation, ce n'est pas l'Eglise qu'on voit. Ce sont des signes et des hommes plongés dans l'équivoque de la création pécheresse. En admettant que l'Eglise peut être vue, notre texte admettrait donc que la révélation subjective peut être vue.

M. Barth ajoute certes que l'Eglise, la révélation subjective, est *aussi* invisible, aussi divine, aussi éternelle. Mais ceci ne signifie nullement qu'une partie de l'Eglise soit visible et une autre invisible. Bien plutôt, toute l'Eglise est à la fois totalement visible et totalement invisible. On ne voit pas seulement l'Eglise, mais on la croit. On ne la croit pas seulement, mais on la voit. La foi et la vue se rapportent exactement au même objet. Il n'y a pas une Eglise à laquelle se rapporterait la foi et une Eglise à laquelle se rapporterait la vue. Il y a une seule Eglise, à laquelle se rapportent et la foi et la vue. En d'autres termes, la déclaration du Credo : « Je crois l'Eglise » implique immédiatement cette autre déclaration : « Je vois l'Eglise. » L'interprétation systématique aboutit à la concordance fondamentale entre la foi et la vue. Si foi et vue participent totalement au même objet décisif, la révélation subjective, si l'une et l'autre sont créées et dirigées par la même lumière, en quoi diffèrent-elles l'une de l'autre ? L'identification de l'Eglise et de la révélation n'implique-t-elle pas celle de la foi et de la vue ?

Il y a mieux. Si la révélation subjective n'existe qu'assumée dans la révélation objective, dont elle tire toute son existence, comment ne pas admettre qu'en voyant la révélation subjective, on voit aussi la révélation objective, qu'en voyant le lieu de la révélation, on voit la révélation elle-même ?

b) *Qui est-ce qui voit l'Eglise en tant qu'Eglise ?* Voir seulement les signes et les hommes qui constituent la révélation subjective n'est pas encore voir l'Eglise. On peut les voir de manière purement immanente. Rappelons-nous la déclaration de notre texte : « Il ne nous appartient pas d'en voir (...) la portée transcendante » (p. 244). En fait, ceux qui les voient de manière purement immanente ne voient pas l'Eglise. Et ceux qui voient leur aspect transcendant ne peuvent être que ceux qui ont été convaincus par la Parole de Dieu.

En d'autres termes, l'Eglise seule voit l'Eglise. Rien de ce qui n'est pas l'Eglise ne peut voir l'Eglise. Ou alors, dès que des hommes qui ne sont pas l'Eglise voient l'Eglise, ils deviennent Eglise *ipso facto* puisqu'ils voient la portée transcendante des signes, qui n'est connue que de ceux que le Saint-Esprit illumine.

La visibilité de l'Eglise, selon l'interprétation systématique de notre texte, est donc tout à fait particulière. Ce n'est pas la visibilité du sens commun. Ou plutôt, c'est bien la visibilité du sens commun, mais appliquée à un objet qui n'est pas un « neutre » parmi les choses de ce monde. Ceux pour lesquels cet objet existe — les croyants — le voient avec les yeux de leur chair. Ceux pour lesquels il n'existe pas — les incroyants — ne voient rien du tout. L'Eglise est visible pour les croyants, invisible pour les incroyants.

Notre texte ne conduit-il pas droit au docétisme ? L'Eglise n'étant pas un « neutre » parmi les choses de ce monde, un objet visible à

chaque créature, comment lui reconnaître une existence autre que purement spirituelle ? Etrange vue, soustraite aux yeux des non-croyants, conférée aux croyants pour contempler le Saint-Esprit lui-même !

III. Critique de l'interprétation systématique

L'interprétation qui précède n'est pas originale. Qu'il s'agisse de l'Eglise ou d'un autre point de doctrine, on a souvent compris semblablement la théologie de M. Karl Barth. On lui a reproché son docétisme, sa « théologie de la gloire », son « christomonisme ». On a soutenu qu'une telle pensée faisait éclater toute théologie et vouait à brève échéance l'Eglise, la morale et la civilisation à une pulvérisation générale, bien digne de l'âge atomique. On a même vu parfois dans la *Dogmatique ecclésiastique* une espèce de *Mein Kampf* théologique, préludant à un totalitarisme catastrophique infiniment plus dangereux que tous les autres, parce que touchant aux questions les plus graves de l'existence et de la pensée humaines. La convergence de tant de critiques (qu'on ne saurait attribuer toutes à la malveillance ou à la simple incompétence) serait-elle un signe de vérité ? Faut-il se rallier à l'interprétation systématique de la théologie barthienne ? Faut-il accuser M. Barth de docétisme et de « christomonisme » ? Faut-il l'enfermer dans les identités qui surgissent partout dans sa *Dogmatique,* dès qu'on interprète sa théologie comme un système, dès qu'on y cherche des réponses à des questions posées ainsi : « Qu'est-ce que l'Eglise ? Qu'est-ce que la liberté humaine ? Qu'est-ce que la vie chrétienne ? »

Remarquons tout d'abord qu'il serait pourtant bien étonnant, si cette pensée était aussi « atomique » ou « totalitaire » qu'on le prétend parfois, qu'elle ait pu nourrir comme elle l'a fait la vie et la résistance de l'Eglise, restaurer la spécificité des études théologiques et insuffler aux Eglises protestantes de toutes dénominations et à l'Eglise romaine elle-même un esprit nouveau de fidélité à leur Seigneur. Certes, ceci n'est qu'un signe. Il y a de faux miracles. On fera bien toutefois de ne pas crier trop vite à l'hérésie !

Un deuxième signe consiste dans le témoignage de nombreux chrétiens. Ils ont trouvé dans le message de M. Barth tout autre chose que ce que les systématiciens y découvrent : non point la pulvérisation de la doctrine et de la vie, mais une parole vivifiante et libératrice.

Enfin — troisième signe — M. Barth lui-même a toujours estimé que c'était faire tort à sa pensée que de lui imputer des hérésies contre lesquelles il proteste le tout premier : confondre l'Eglise et la révélation, voir le Saint-Esprit, identifier la foi et la vue, etc. Ici encore, son opinion ne peut avoir plus de valeur que celle d'un signe. Il se pourrait qu'il se méprît sur son propre travail. Mais on ne hasardera

pas un jugement aussi audacieux sans avoir essayé de toutes les clefs susceptibles d'être au moins introduites dans la robuste serrure de sa *Dogmatique*. En tout état de cause, on s'efforcera de n'interpréter qu'à la dernière extrémité l'œuvre d'un homme contre l'opinion qu'il s'en fait lui-même.

Sur quel point l'interprétation serait-elle fautive ? Ce ne doit pas être un point de détail. Les déductions de notre deuxième partie semblent correctes. Et d'ailleurs, bien d'autres, plus qualifiés, en ont déjà fait de toutes semblables. Ce n'est donc pas dans tel vice de forme, dans tel recours à telle catégorie qu'il faut chercher l'erreur. L'erreur est antérieure, si je puis dire. Elle doit résider dans l'intention d'aborder systématiquement la *Dogmatique ecclésiastique*, dans la prétention de la considérer comme un système et d'y chercher des définitions. Il pouvait sembler légitime de demander : Qu'*est*-ce que l'Eglise ? Le résultat auquel nous sommes parvenus, criant d'erreur, montre qu'il ne fallait déjà pas poser la question. Car c'était une question statique. Et la réponse obtenue, d'un bout à l'autre de notre texte, était dynamique. L'Eglise n'*est* pas, elle *se produit*, elle « *arrive* ». Vouloir rendre statique cette réponse dynamique, c'était la dénaturer totalement. C'est ainsi que s'expliquent les résultats étranges auxquels nous sommes parvenus.

La théologie barthienne n'est pas un système. On ne l'abordera donc pas en posant des questions systématiques, en demandant des définitions. Si on le fait quand même, on recevra de fausses réponses, parce qu'on aura faussement demandé.

Si l'on veut interpréter fidèlement la *Dogmatique*, on lui demandera ce qu'elle prétend apporter vraiment. Or, elle ne parle pas, elle ne parle jamais de choses qui sont ; elle parle de choses qui « arrivent ». Elle ne donne pas de définitions ; elle décrit une histoire. Elle n'est pas statique : elle est dynamique. L'aborder avec des questions statiques : « Qu'*est*-ce que l'Eglise ? Qu'*est*-ce que la vie chrétienne ? etc. », c'est se condamner à ne rien comprendre. C'est vouloir fixer le mouvement. L'interprétation systématique ne le peut, et cela d'autant moins qu'elle est plus rigoureuse. Elle est inadéquate. Il faut chercher une autre méthode. L'essai d'interprétation systématique a eu pourtant son utilité. Il a démasqué la source de tant d'erreurs et de malentendus. Nous savons au moins comment il ne faut pas, comment on ne peut pas interpréter la pensée de M. Barth.

IV. Interprétation prophétique

Une interprétation correcte de notre texte (et de toute la théologie de M. Barth) doit satisfaire aux conditions suivantes, déduites de ce que nous venons de voir :

1. Elle ne doit pas demander au texte *ce qu'il ne prétend pas*

donner, poser des questions statiques à un texte dynamique, chercher des définitions, essayer de fixer le mouvement de la pensée barthienne, de l'enfermer dans un système clos.

2. Elle doit au contraire s'appliquer à *suivre le mouvement*, à entrer dans l'histoire que M. Barth veut décrire. On ne demandera donc pas : « Qu'*est*-ce que l'Eglise ? » mais bien : « Quel est le mouvement, quelle est l'histoire, qui rend possible l'Eglise ? A quelles conditions ce que nous appelons Eglise l'est-il en réalité ? »

3. On ne fera donc pas porter le poids de l'interprétation sur des « grandeurs » telles que la grandeur Eglise, ou la grandeur révélation, mais sur le mouvement entre ces grandeurs. M. Barth demande bien, lui aussi : « Qu'est-ce que l'Eglise ? » (p. 242). Mais (et c'est ce qu'oublie l'interprétation systématique), il fait précéder cette question de deux autres qui en précisent d'emblée la portée : « Qu'est-ce qui remplit cet espace ? Que se passe-t-il en lui ? » (p. 242). Le verbe « être » dans la proposition : « Qu'est-ce que l'Eglise ? » est affecté d'emblée d'un coefficient de mouvement qui en détermine toute la portée. *Ce qui est, c'est ce qui arrive.* Pour la pensée barthienne, il n'y a aucun objet saisissable à la théologie en dehors du mouvement de la révélation.

4. Il est bien clair, dès lors, que les catégories « analytique-synthétique », ou « identité-équation » ne sauraient être utilisées ici qu'avec beaucoup de prudence. Elles expriment un rapport. Soit. Il y a un rapport entre l'Eglise et la révélation. Mais quelle est sa nature ? Ce n'est pas un rapport de chose à chose, mais un rapport d'événement à événement, d'histoire à histoire. Ces événements ne sont pas dans un rapport d'équation : car on ne peut parler de l'événement humain sans parler de l'événement divin. L'histoire humaine est totalement dépourvue de signification dès qu'elle est considérée pour elle-même, indépendamment de l'histoire divine. Mais ces deux histoires ne constituent pas non plus une identité : car elles ne se confondent pas. Elles ne se confondent plus et ne se confondent pas encore. On dira donc que ces deux histoires constituent une *équation qui provient d'une identité et qui y tend.* On ne peut comprendre l'équation qu'en partant de l'identité laquelle, à son tour, ramène à l'équation.

5. Ce qui, dans l'interprétation systématique, était un rapport entre deux grandeurs, entre deux objets est en réalité un *rapport entre deux temps* : le temps où l'Eglise et la révélation sont dans un rapport d'identité et le temps où elles sont dans un rapport d'équation. Aucun de ces temps ne peut être compris pour lui-même. Or, le temps où l'Eglise et la révélation sont identiques, c'est l'éternité, c'est le premier et le dernier temps, c'est la révélation elle-même. Et le temps où elles sont dans un rapport d'équation, c'est le temps du souvenir et de la promesse de la révélation. C'est le temps qui vient de l'identité entre Eglise et révélation, et qui y tend.

6. La seule interprétation fidèle de la pensée de M. Barth sera donc une interprétation *prophétique*. On entend exprimer par là l'essence même du message barthien : *la tension vers l'identité*. Cette tension caractérise la prophétie de l'Ancien et du Nouveau Testament. (Dans l'Ancien Testament, essentiellement la deuxième partie du canon hébreu. Dans le Nouveau, essentiellement les textes eschatologiques.) « Ce qui caractérise le prophétisme, selon M. Paul Humbert (cours professé à Neuchâtel), c'est sa passion d'*unité* dans le monde des réalités perçues par la foi, c'est ensuite cette foi elle-même, cette totale *identification* de la divinité et du bien moral. (...) C'est cette soumission à un Dieu *dévorant*, supérieur et saint, qui accuse à la fois la proximité de Dieu et de l'homme et leur distance infranchissable. » (C'est nous qui soulignons.) A la suite des prophètes, M. Barth ne dit pas ce qu'est le « Temple de l'Eternel » (Jérémie 7. 4). Il en vient d'emblée au jugement et à la grâce de Dieu sur ce Temple. C'est la seule chose qu'on puisse dire de ce Temple : il est signe du jugement et de la grâce divine. Vouloir en dire autre chose, vouloir le considérer pour soi, serait déjà tomber dans le mensonge. Dire ce qu'*est* le signe sans en venir d'emblée à sa signification, serait déjà trahir le signe.

Cette tension vers l'identité du signe et de sa signification n'est possible que parce que la révélation, c'est-à-dire l'identité elle-même, s'est manifestée dans le monde de la non-identité. La révélation entraîne donc (mais c'est un mouvement !) la promesse de la révélation. Et la promesse de la révélation entraîne (et c'est encore un mouvement !) la révélation elle-même. La *Dogmatique ecclésiastique* s'attache à suivre ce double mouvement.

Touchant l'Eglise et la révélation, nous sommes amenés à interpréter notre texte de la manière suivante.

1. *Eglise et révélation subjective.*

On se gardera bien de poser la question : « Quel rapport y a-t-il entre les deux grandeurs : Eglise et révélation subjective ? » Mais on demandera : « Comment des hommes peuvent-ils participer à la révélation, comment peuvent-ils devenir l'Eglise ? » Notre texte répond : Les hommes qui deviennent Eglise sont ceux qui, placés en présence des signes objectifs de la révélation (prédication de la parole apostolique, baptême et eucharistie) reconnaissent dans ces signes, par la puissance du Saint-Esprit, le témoignage divin. On ne peut donc pas définir l'Eglise. On ne peut que constater : l'Eglise est « arrivée », ellè est un événement qui s'est produit. Des hommes, en fait, ont cru aux signes divins confirmés par la puissance vivante du Saint-Esprit. Cette puissance vivante seule peut créer et entretenir l'Eglise, si bien qu'on ne peut pas mettre la main sur l'Eglise et dire : « Elle est ici, je la

tiens ! » Car on ne peut pas « tenir » un événement : on y assiste, on y participe, on le décrit, on le suit.

2. *Eglise et révélation objective.*

Loin de se confondre avec la révélation, l'Eglise reconnaît — c'est encore un événement — que, dans la mesure où elle connaît la révélation, elle se distingue d'elle. Elle a besoin d'être consolée, avertie. Elle confesse son péché et en appelle à la grâce divine. L'Eglise est donc non seulement l'œuvre de Dieu, mais le témoignage de cette œuvre. Il n'y a pas de témoignage valable en dehors d'elle, puisqu'elle est ce témoignage même. *Extra ecclesiam nulla salus.* Cette proposition n'exprime pas l'identité du lieu de la révélation et de la révélation elle-même. Elle n'exprime pas non plus la concordance de fait de deux grandeurs totalement différentes. Mais elle marque l'événement même par lequel l'Eglise *devient* le lieu de la révélation, devient ce qu'elle est, ne pouvant d'ailleurs l'être sans le devenir.

3. *La visibilité de l'Eglise.*

Voit-on l'Eglise ? Oui, certes. Mais c'est un événement que de voir l'Eglise. On la voit pour sa perte ou pour son salut. En témoignant de Christ, l'Eglise devient elle-même la pierre angulaire opérant la décision divine parmi les hommes. On ne dira donc pas que les incroyants ne voient pas l'Eglise. Ils la voient bien, mais, en la voyant, ils se refusent à la voir. C'est là l'événement de leur endurcissement. Quant aux croyants, ils acceptent de la voir et c'est ainsi que se produisent leur foi et leur salut.

L'existence de l'Eglise est donc (et voici deux mots chers à M. Barth) un *événement décisif.* Tout ce qui, dans notre deuxième partie, était conçu comme des choses est interprété maintenant comme des événements. Evénement que l'existence de l'Eglise. Evénement que le maintien de sa vie. Evénement que sa visibilité. Tout ce qui, dans notre deuxième partie, était conçu comme spéculatif, doit être compris comme décisif. Cette « existence » est dynamique : elle entraîne dans son mouvement l'homme qui la voit, par le fait qu'il la voit.

On ne contemplera donc pas spéculativement les quatre déterminations que M. Barth donne de l'existence de l'Eglise (pp. 234-240). Ce ne sont pas des définitions de l'Eglise. C'est la description du mouvement par lequel ce qui s'appelle l'Eglise devient Eglise véritable. Pour être ce qu'elle est, il faut que l'Eglise le devienne. Et elle peut le devenir parce qu'elle l'est dans le souvenir et l'espérance. Mais elle cesse d'être ce qu'elle est si elle ne le devient pas.

Elle n'est plus l'Eglise, si la Parole de Dieu ne devient pas réalité en elle, si ses membres ne restent pas fidèles à cette Parole, s'ils ne manifestent pas leur communauté et cela de manière visible. On com-

prend ici la puissance du message barthien, qui entraîne d'emblée l'Eglise dans le dynamisme de la révélation vivante et sans cesse actuelle de Dieu. On saisit les raisons de son influence sur les diverses Eglises et sur les chrétiens. C'est un rappel constant fait à l'Eglise de la prétention divine sur elle, un envahissement dévorant et purificateur, un réveil, un secouement salutaires, un retour aux origines et un entraînement vers la fin, tout comme chez les prophètes.

V. Perspectives critiques

L'Eglise n'est pas : elle se produit, elle « arrive », elle manifeste sans cesse à nouveau sa présence et sa communauté, elle devient visible.

A-t-on tout dit lorsqu'on a dit cela ? La prédication prophétique épuise-t-elle le message chrétien ? La tension vers l'identité suffit-elle à rendre compte de l'Evangile ?

De nombreuses questions se posent ici. Nous en signalons quelques-unes, rapportées immédiatement au sujet précis auquel nous nous sommes attachés.

1. *Le problème de la durée.*

Comment l'Eglise dure-t-elle ? La *Dogmatique ecclésiastique* répond : elle dure par l'initiative constante de Dieu qui maintient son Eglise en actualisant sans cesse à nouveau, par le Saint-Esprit, les signes de sa révélation. Ce ne sont pas les signes qui durent, c'est Dieu lui-même. Il n'y a donc, à proprement parler, aucune continuité qui soit autre que celle de Dieu, aucune mémoire qui ne soit la mémoire divine, aucune créature (ni homme, ni institution, ni livre, ni rien de ce qui peut se trouver dans le monde) qui soit *détentrice* de la promesse de Dieu.

S'il en est ainsi, *à quoi et à qui s'applique la promesse de Dieu ?* Quel est le sens des signes, s'ils ne *contiennent* rien de plus que n'importe quelle créature ? Quelle est la permanence de l'apostolat, de l'Ecriture, des sacrements, si rien de tout cela n'est distingué essentiellement des autres créatures du monde, si l'élection divine, loin d'avoir été faite une fois pour toutes, se reproduit à chaque instant où le Saint-Esprit confère aux signes la puissance de témoigner de la révélation ?

La pensée barthienne nous laisse ici dans la plus complète incertitude. Elle connaît bien l'apostolat, les sacrements, la Sainte Ecriture, les hommes appelés par Dieu et qui constituent l'Eglise. Mais elle semble ne leur reconnaître aucun caractère permanent spécifique. Quel sens cela a-t-il donc de parler de souvenir et d'espérance ? Sur quoi se basent ce souvenir et cette espérance ? Si l'Eglise ne fait que « se produire » sans cesse, sans qu'on puisse rien dire d'autre, sans qu'on puisse la définir, comment concevoir la promesse divine ? Où

attendrait-on cette promesse, où s'en souviendrait-on, si ce n'est là où elle a déjà agi, si ce n'est en gardant en mémoire les lieux et les personnages du passé où elle s'est déjà produite ? Mais ceci, comment le faire selon la pensée barthienne, puisque aucune créature ne détient comme elle le souvenir et la promesse de la révélation ?

N'aboutissons-nous pas à un grand vide, illuminé, quand il plaît à Dieu, par des éclairs créateurs qui ne se fixent validement sur aucune surface terrestre, qui ne constituent aucun mémorial intrinsèquement possesseur du souvenir et de l'espérance de la révélation ?

Pourquoi, par exemple, m'assiérai-je à ma table et ouvrirai-je la Bible, si je ne puis me souvenir de la révélation divine et espérer en elle, si je ne puis me dire : La Bible est la Parole de Dieu, elle la détient, elle la contient, elle l'est. Et c'est parce qu'elle l'est qu'elle peut le devenir. Comment irai-je à l'Eglise si je ne sais pas ce qu'est l'Eglise avant d'être moi-même Eglise ?

M. Barth parle bien du souvenir et de l'espérance. Mais il ne rend absolument pas compte de la manière dont ce souvenir et cette espérance sont possibles. En les rapportant d'emblée à la révélation elle-même, en n'affirmant que la tension vers l'identité, il soulève un problème qu'il ne résout pas. Ne manque-t-il pas un palier, un degré, un intermédiaire dans sa pensée ? Le mouvement entre l'Eglise et la révélation n'est-il pas trop constamment immédiat, la collusion entre l'identité et l'équation trop unique, l'aspect prophétique de l'Evangile trop exclusivement affirmé ?

2. *Le problème de la fondation de l'Eglise.*

D'après notre texte, l'Eglise est en somme toujours en formation. Elle devient toujours. Elle n'est jamais. Elle est une suite de devenirs successifs dont seule l'initiative constante de Dieu garantit l'unité à travers les âges. S'il en est ainsi, que penser de l'histoire ecclésiastique, de l'histoire des dogmes, de la liturgie ? Que pourrions-nous aller chercher dans le passé de l'Eglise si la révélation actuelle de Dieu suffit à nous donner tout ce qui nous est nécessaire ? Car enfin, on ne voit pas, selon le prophétisme de M. Barth, comment l'Eglise d'aujourd'hui pourrait s'instruire de l'Eglise d'hier, puisque rien n'est *déposé* dans l'Eglise, puisque tout lui est sans cesse donné et peut lui être repris, puisqu'elle en est sans cesse au même point que le jour de la Pentecôte. Pour la pensée barthienne, l'Eglise n'a pas été fondée. Elle est sans cesse à nouveau fondée. Elle ne contient aucun élément de permanence. Il n'y a pas de succession apostolique au sens juridique. La seule succession apostolique admise, c'est l'actualisation, par le Saint-Esprit, du message apostolique. Ici encore, absence totale de permanence. Certes, l'Eglise d'aujourd'hui saluera l'Eglise d'hier, mais elle le fera de manière purement gratuite : elle n'est pas liée à l'Eglise d'hier. Plus précisément, elle n'est liée à l'Eglise d'hier

que parce que toutes deux ont été fondées directement par Dieu. Le lien avec Dieu ne suffit pas complètement ? Que serait-il besoin d'un lien inutile avec l'Eglise d'hier ?

3. *Le problème de l'existence juridique de l'Eglise.*

L'Eglise ne fait qu'« arriver ». Elle n'est pas. En d'autres termes, elle n'est pas susceptible d'existence juridique. Car l'existence juridique suppose un minimum d'horizontalité dans le temps. Or, selon la doctrine barthienne, personne, pas même Dieu, ne garantit à une institution nommée Eglise son caractère d'Eglise. Certes, la *Dogmatique ecclésiastique* admet bien que l'Eglise existera jusqu'à la fin du monde et que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Mais la réalité de l'Eglise n'est nullement liée à telle institution précise. L'institution qui, aujourd'hui, s'appelle Eglise, ne peut engager valablement, par sa liturgie, ses textes confessionnels, ses engagements juridiques, l'institution qui, demain, s'appellera du même nom. Car Dieu même ne garantit pas la permanence de l'Eglise-institution d'hier en l'Eglise-institution de demain.

L'Eglise vit bien dans l'histoire universelle et dans le monde, pour la pensée barthienne. Mais elle y fait constamment irruption, aux endroits les plus imprévus et les moins officiels. C'est dire qu'il est impossible de lui attribuer une responsabilité juridique quelconque. Elle ne peut assumer, et encore seulement dans l'instant, qu'une responsabilité morale. Comment une telle Eglise serait-elle encore le refuge du droit ? N'en est-elle pas la négation vivante ?

4. *Le problème de la connaissance de l'Eglise.*

L'Eglise étant un événement — plus précisément : n'étant qu'un événement, mieux encore : une suite d'événements qu'aucun lien horizontal ne relie — la connaissance qu'on en pourra avoir sera une connaissance en dehors de la durée. Selon M. Barth, ceci est l'œuvre même du Saint-Esprit. C'est un miracle. Mais alors, dans quelle mesure l'auteur ne retombe-t-il pas dans la *mystique* qu'il prétend par ailleurs rejeter complètement ? Si les signes ne sont là que comme prétextes à l'action du Saint-Esprit, sans rien contenir eux-mêmes, sans rien détenir qui soit déposé en eux pour la durée des siècles, comment n'aboutirait-on pas à l'immédiateté pure de la mystique ? On aurait beau parler du caractère médiat des signes. En fait, cette médiateté serait immédiateté, puisqu'elle ne s'étendrait pas à la durée dans laquelle nous vivons et connaissons.

Ces quatre points ne mettent nullement en question l'apport positif du prophétisme de M. Barth. Ils invitent seulement à la réflexion. Ils nous incitent à nous demander si peut-être le prophétisme de M. Barth n'est pas un aspect seulement de la théologie chrétienne. aspect impor-

tant, certes, mais nullement unique dans le témoignage biblique. N'y a-t-il vraiment que des événements dans la Bible ? N'y a-t-il pas aussi des choses, des choses qui durent et qu'on peut connaître dans la durée ? Ces choses ne sont-elles pas indispensables pour connaître les événements ? La pensée biblique ne connaît-elle pas une dialectique véritable entre ce qui *est* et ce qui *arrive*, entre la prêtrise et la prophétie, entre la loi et la grâce, entre l'Eglise et le Saint-Esprit, entre la succession apostolique au sens le plus juridique et la liberté du Saint-Esprit au sens le plus souverain, entre le lieu de la révélation (posé par l'acte législateur de Dieu) et la révélation elle-même (donnée par l'acte gratuit et imprévisible du même Dieu) ? La croix chrétienne complète n'est-elle pas composée de la pure verticalité divine coupant la pure horizontalité des choses humaines élues pour détenir la promesse divine ? N'est-elle pas l'intersection d'une loi médiate, tendant, dans la durée et dans l'espace, à la révélation même ? L'événement pur de l'infaillibilité divine ne s'accomplit-il pas dans la durée et dans l'espace de la légitimité d'une Eglise posée comme instrument médiat de la révélation divine ?

Et ne faut-il pas conclure que la théologie barthienne, **sans dire ce qu'est l'Eglise,** *présuppose son existence, comme le message prophétique présuppose la Loi et la prêtrise qu'il ne constitue pas, mais auxquelles il rappelle leur origine et leur destination ?*

Doctrine romaine ? Il s'en faut ! La légitimité n'est pas l'infaillibilité. Elle n'en est que le lieu possible. Elle est la chose à l'endroit de laquelle l'événement peut se produire, quand il plaît à Dieu seul.

Des remarques toutes semblables pourraient être faites sur d'autres points que l'Eglise. Partout, dans la *Dogmatique ecclésiastique,* on aboutirait au dilemme : *systématicien ou prophète.* Systématicien, qui définit ce dont il parle, qui dit ce que *sont* les objets auxquels il s'attache. Ou prophète, qui ne définit pas, mais qui trouve devant lui des choses existantes, et qui les juge selon le critère de la Parole de Dieu. Mais ces choses existantes — c'est à noter — ne sont pas l'universalité du monde, et des hommes : elles sont déjà qualifiées, déjà choisies pour être le réceptacle de la révélation, pour en détenir le souvenir et l'espérance.

Si M. Barth *dit* ce dont il parle, nous avons vu à quoi l'on aboutit. Comment ne pas admettre qu'il *ne dit pas* ce dont il parle, qu'il est un prophète et non un théologien au sens habituel de ce terme, qu'il n'est en somme pas entré dans la théologie, mais qu'il a soumis la théologie au jugement de la Parole de Dieu ? Le mérite et la portée de son œuvre n'en seraient pas diminués. Mais on saurait qu'on ne peut pas en attendre des clartés sur tous les aspects du témoignage chrétien, malgré l'ampleur de la *Dogmatique ecclésiastique.*

M. Barth refuserait peut-être le dilemme. Il dirait : *Tertium datur.* Quel pourrait bien être le *tertium* ?

Jean-Louis LEUBA.

DEUX TEXTES SIGNIFICATIFS

La meilleure manière d'aborder le problème ecclésiologique posé par la théologie barthienne sera de mettre sous les yeux du lecteur deux textes qu'il faut connaître.

Le premier constitue un document de la plus haute importance qui, sauf erreur, n'a pas encore paru en français. C'est la première déclaration de Barmen (3-4 janvier 1934).

Le second n'a, pour le moment du moins, qu'un caractère privé. C'est un projet de constitution ecclésiastique pour l'Eglise réformée de Bâle-Campagne, élaboré en 1946 par M. Markus Barth, pasteur à Bubendorf et fils de M. Karl Barth.

Le second texte développe avec clarté et fidélité les conséquences ecclésiologiques du premier.

Nous publions ces deux documents sans commentaire, nous réservant d'y revenir au cours de nos recherches ultérieures. — (Réd.)

I.

PREMIÈRE DÉCLARATION DE BARMEN

NOTICE HISTORIQUE

Trois textes principaux résument l'essentiel de la protestation de l'Eglise confessante d'Allemagne contre la doctrine des chrétiens allemands et leur influence prépondérante dans les sphères dirigeantes de l'Eglise. (Sur l'ensemble de la question, voir Arthur Frey : *Le culte de l'Etat et le témoignage de l'Eglise*, Labor, Genève, 1942 et Karl Barth : *L'Eglise confessionnelle allemande*, « Cahiers protestants », 20e année, no 3, avril-mai 1936, pp. 129-153.)

1. *Déclaration théologique sur la nature de l'Eglise*[1] (communément nommée « thèse de Düsseldorf, 20 mai 1933). La prise du pouvoir par le national-socialisme (30 janvier 1933) contraignait l'Eglise à se réorganiser. Au printemps 1933, un collège de trois membres (Kapler, Marahrens et Hesse) était en train d'élaborer un projet de constitution de l'Eglise évan-

[1] *Eine theologische Erklärung zur Gestalt der Kirche.* Le terme de *Gestalt* pourrait se traduire par *forme* si l'on entendait ce dernier mot en sens médiéval. En français moderne, on le rendra de préférence par *nature*, ou *structure*.

gélique. Quelques professeurs, pasteurs, anciens et diacres[1] appartenant à l'Eglise réformée[2] rhénane précisèrent en quatorze points leurs revendications : élimination de toute théologie naturelle, de toute intrusion des mythes nationaux-socialistes dans l'Eglise ; fidélité renouvelée à l'Ecriture et aux confessions de foi de la Réformation. Le second Synode réformé libre[3] de Siegen devait plus tard (26-28 mars 1935) reconnaître la validité de ce texte pour toute l'Eglise confessante. En 1933, chacun ne vit pas les conséquences des thèses de Düsseldorf, élaborées en commun avec quelques chrétiens allemands, signées même par l'un d'eux. Il fallait parler plus clairement. C'est ce que firent, l'année suivante, les deux Synodes libres de Barmen.

2. *Déclaration sur l'interprétation correcte des confessions de foi de la Réformation dans l'Eglise évangélique allemande d'aujourd'hui* (communément nommée « première déclaration de Barmen », 3-4 janvier 1934). Ce texte fut adopté par trois cent vingt anciens et pasteurs réformés, représentant cent soixante-sept paroisses et constitués en Synode réformé libre. Seuls avaient été autorisés à participer à ce Synode ceux qui avaient solennellement promis de « reconnaître la Parole de Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament comme l'unique source révélée de notre foi » et d'être ainsi « libres de tout engagement étranger à l'Eglise *(Gemeinde)* dans les questions de foi ». Le 5 janvier, cette déclaration était adoptée par l'assemblée générale de l'Alliance réformée d'Allemagne. Jusqu'ici, l'Eglise confessante ne se composait que de réformés. Elle devait bientôt se recruter aussi dans les rangs des Eglises « unies[4] » et luthériennes. La première déclaration de Barmen était en effet adoptée le 19 février 1934 par le Synode évangélique de la province rhénane et le 7 mars par le Synode évangélique de Berlin et de Brandenbourg.

3. *Déclaration théologique sur la situation actuelle de l'Eglise évangélique allemande* (communément nommée « seconde déclaration de Barmen », 29-31 mai 1934). Le 29 mai, un Synode confessionnel d'Empire se réunissait à nouveau à Barmen. Il comprenait cette fois des réformés, des luthériens et des « unis ». Il adopta un texte susceptible d'être accepté par des luthériens, liés par leurs confessions de foi historiques. (Traduction dans Frey, *op. cit.* pp. 72-77.) Précisément pour cette raison, la seconde déclaration de Barmen est moins explicite que la première.

Ces trois textes ont été publiés, avec des introductions historiques, par W. Niesel dans *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche.* 1re édition : Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1938, 2e édition: Evangelischer Verlag, Zollikon. Sans date, pp. 325-337. — J.-L. L.

[1] Parmi les quatorze personnes qui signèrent ce texte, relevons les noms de MM. Karl Barth, Wilhelm Niesel, A. de Quervain, alors pasteur à Elberfeld et du superintendant Heep (chrétien allemand).

[2] En Allemagne, les réformés sont les protestants d'origine calviniste.

[3] Précisons que l'Eglise confessante d'Allemagne, jusqu'à aujourd'hui ne constitue pas une Eglise particulière, au point de vue juridique, mais bien une tendance dans l'Eglise allemande. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'expression de Synode «libre». Si les décisions de l'Eglise confessante ont une portée ecclésiastique, ce n'est donc pas parce qu'elles auraient été adoptées par l'Eglise officielle, ou par une Eglise libre, juridiquement constituée, mais bien parce qu'elles représentent la confession qui, selon l'Eglise confessante, caractérise la véritable Eglise.

[4] L'Eglise «unie» est la fusion, opérée au cours du XIXe siècle dans certaines provinces allemandes, des Eglises réformée et luthérienne.

Déclaration sur l'interprétation correcte des confessions de foi de la Réformation dans l'Eglise évangélique allemande d'aujourd'hui

(Première déclaration de Barmen, 3-4 janvier 1934)

I. L'Eglise aujourd'hui

1. En présence des événements ecclésiastiques de 1933, la Parole de Dieu nous ordonne de nous humilier et de changer de chemin. Car ces événements sont le fruit visible d'une erreur qui ravage l'Eglise évangélique depuis des siècles. Cette erreur consiste à croire que la révélation, la grâce et l'honneur de Dieu ne sont pas seuls à déterminer le message et la structure de l'Eglise (c'est-à-dire le chemin temporel du salut éternel), mais que, dans une certaine mesure, l'homme peut aussi en décider arbitrairement.

Opinion rejetée : Le développement de l'Eglise depuis la Réformation s'est fait normalement. La misère actuelle de l'Eglise n'est qu'un trouble passager. Il suffit de l'éliminer et ce développement pourra continuer en droite ligne.

2. Cette erreur est identique à celle de l'Eglise papiste et de l'illuminisme sectaire contre laquelle s'élève la protestation de la Réforme. Dès qu'elle y succombe, l'Eglise évangélique n'est plus l'Eglise évangélique. Il faut aujourd'hui reconnaître et combattre cette erreur, même sous ses formes les plus subtiles, les plus sincères, et opposer l'ancienne confession à l'ancienne erreur avec une joie et une précision nouvelles.

Opinion rejetée : Reconnaître à l'homme un certain pouvoir de se prononcer arbitrairement sur le message et la structure de l'Eglise est une manière de voir parmi d'autres. Aujourd'hui comme jadis, l'Eglise évangélique peut accorder droit de cité tout au moins aux expressions les plus nobles de cette manière de voir.

3. En présence de l'unité avec laquelle cette erreur se manifeste aujourd'hui, les communautés *(Gemeinden)* groupées dans l'unité de l'Eglise évangélique allemande sont appelées à reconnaître à nouveau la souveraineté du Seigneur de l'Eglise, sans préjudice, mais aussi sans préférence exclusive de leurs origines et de leurs responsabilités différentes (luthériennes, réformées, « unies »). Comme le Seigneur est un, l'Eglise est une. Toutes les communautés allemandes sont donc appelées à reconnaître l'unité constitutive de leur foi, de leur amour et de leur espérance, de leur prédication par la parole et le sacrement, de leur confession et de leur tâche.

Opinion rejetée : Il est permis ou nécessaire de subordonner les exigences de la confession et de l'action évangéliques communes — *contre*[1] l'erreur et *pour* la vérité — à la sauvegarde légitime d'intérêts luthériens, réformés ou « unis ».

[1] Les mots en italique sont mis en évidence dans le texte original.

II. L'Eglise sous la dépendance de l'Ecriture sainte

1. L'Eglise tire son origine et son existence exclusivement de la révélation, de l'autorité, de la consolation et de la conduite de la Parole de Dieu que le Père éternel a dite une fois pour toutes par son Fils éternel Jésus-Christ, dans la force de l'Esprit éternel, lorsque les temps furent accomplis.

Opinion rejetée : L'Eglise peut et doit se fonder et s'appuyer non seulement sur la révélation du Dieu trinitaire, mais encore sur une révélation divine accessible à l'homme dans la nature et dans l'histoire, malgré le péché originel.

2. La Parole de Dieu prononcée une fois pour toutes, l'Eglise l'entend, par la libre grâce du Saint-Esprit, dans le témoignage de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ce témoignage est double, mais concordant. Ses deux parties se conditionnent mutuellement. Moïse et les prophètes témoignent de Jésus-Christ qui vient. Les évangélistes et les apôtres témoignent de Jésus-Christ qui est venu.

Opinion rejetée : Il faut considérer les écrits bibliques comme des documents historiques de la piété humaine. C'est surtout le Nouveau Testament, ou même lui seul, qui fait autorité pour la piété chrétienne. On peut ou on doit dévaloriser l'Ancien Testament au profit du Nouveau, le mettre au second plan ou même le rejeter.

3. En recevant dans la foi et en transmettant dans l'obéissance le témoignage de l'Ecriture sainte, l'Eglise reconnaît et annonce la sévérité et la miséricorde du Dieu trinitaire, son honneur et sa bienveillance envers les hommes. C'est ainsi qu'elle vit par la libre grâce du Saint-Esprit.

Opinion rejetée : L'Eglise peut ou doit constater et annoncer, outre l'acte de Dieu en Jésus-Christ, qu'atteste l'Ecriture sainte, l'action divine dans les événements de l'histoire en cours.

III. L'Eglise dans le monde

1. L'Eglise est dans le monde. A la suite de la Parole de Dieu faite chair, elle se reconnaît solidaire sans réserve de toute la détresse de l'homme créé bon par Dieu, mais tombé dans le péché et sous le coup de la malédiction divine. Elle fait confiance et obéit uniquement à la miséricorde faite en Jésus-Christ à l'homme pécheur. Elle attend selon la promesse de Dieu de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où la justice habitera.

Opinion rejetée : L'Eglise peut ou doit avoir une *confiance totale non seulement* en la miséricorde de Dieu en Christ, *mais aussi* en une certaine *bonté* du monde, reconnaissable comme telle à l'homme. Elle peut ou doit *s'incliner sans réserve* non seulement devant cette miséricorde, mais aussi

devant une certaine *autonomie* de ce monde, reconnaissable comme telle à l'homme.

2. L'Eglise reconnaît d'après la Parole de Dieu et avec gratitude que les vicissitudes de l'histoire de l'humanité et des peuples, les tentatives politiques, philosophiques et culturelles de l'homme tombent sous le coup de l'ordre et de la patience de Dieu. Elle prend au sérieux le bon droit temporel, déterminé et limité, des efforts humains et elle intercède pour eux. Mais elle leur rappelle aussi le royaume, la loi, le jugement de Dieu et affirme l'espérance en celui qui conduit toutes choses, afin de rendre toutes choses nouvelles. C'est ainsi que l'Eglise accompagne les efforts humains.

Opinion rejetée : L'Eglise peut ou doit voir dans la réalité de telle ou telle tentative humaine non pas tant une preuve de la patience divine qu'un pas vers la reconstruction de l'ordre de création voulu par Dieu.

3. Dans le monde où elle vit, l'Eglise est sous la dépendance de l'Ecriture sainte. Elle sert l'homme et le peuple, l'Etat et la culture en s'efforçant, par son message et sa structure, d'obéir à la Parole qui lui est prescrite et au Saint-Esprit de Dieu.

Opinion rejetée : Si elle veut servir l'homme, l'Eglise doit lui obéir plus qu'à Dieu, adapter et subordonner, à chaque époque, son message et sa structure aux convictions, aux désirs et aux buts de l'homme.

IV. Le message de l'Eglise

1. La mission de l'Eglise consiste à annoncer, par le moyen de la prédication et du sacrement, la nouvelle que le royaume de Dieu est proche : dans sa libre grâce, Dieu le créateur a pris soin de ses créatures, Dieu le réconciliateur a pris soin des pécheurs, Dieu le rédempteur a pris soin de ses chers enfants. L'Eglise s'acquitte de sa mission en expliquant le témoignage prophético-apostolique et en s'y référant constamment. Elle agit ainsi à la place du Christ dont elle sert la parole et l'œuvre.

Opinion rejetée : L'Eglise peut ou doit annoncer la Parole de Dieu créateur, réconciliateur et rédempteur comme sa propre parole, au lieu de la servir ; agir ainsi de manière « dynamique » au lieu d'annoncer la libre grâce.

2. La libre grâce par laquelle Dieu prend soin de nous, est l'accomplissement, par la puissance du Saint-Esprit, de la promesse de la présence de Jésus-Christ le Seigneur, devenu serviteur pour nous, afin de livrer notre vie ancienne à la mort et d'amener notre nouvelle vie à la lumière.

Opinion rejetée : La grâce de Dieu consiste en perfections morales et religieuses dont l'homme peut se glorifier non seulement comme d'un don de celui qui justifie l'injuste, mais comme d'un bien que l'homme possède en propre.

3. Le don que nous fait la grâce, c'est d'appartenir à Jésus-Christ. En Christ, nous sommes justifiés par le miracle de la foi, laquelle reçoit sans cesse à nouveau le pardon de nos péchés opéré en lui. En Christ, nous sommes sanctifiés par le miracle de l'obéissance, laquelle se soumet sans cesse à nouveau au jugement et aux instructions du commandement qui vient de lui.

Opinions rejetées ; a) L'« évangile » et la « loi », notre justification et notre sanctification ne sont pas la révélation et l'œuvre de *la seule grâce de Jésus-Christ.*

b) La justification des pécheurs s'opère en ce que nous devenons subitement ou progressivement meilleurs.

c) Le don de la libre grâce n'implique pas que nous sommes mobilisés pour obéir au commandement de Dieu. En d'autres termes, notre sanctification est autre chose qu'un don de la libre grâce.

4. Notre vie dans la foi et l'obéissance, qui est fondée en Jésus-Christ par le Saint-Esprit et que nous devons chaque jour lui demander, attend d'être rachetée par le Seigneur qui vient : dans la résurrection des morts, par le jugement et pour la vie éternelle.

Opinion rejetée : A certaines conditions, une vie dans la foi et l'obéissance peut être complète, se suffire à elle-même et être dispensée d'attendre le Seigneur qui vient, d'espérer en lui et de le craindre.

V. La structure (Gestalt) de l'Eglise

1. L'Eglise de Jésus-Christ est la réalité visible et temporelle *(die sichtbar und zeitlich gestaltete Wirklichkeit)* de la *communauté (Gemeinde)* appelée, rassemblée, portée, consolée et conduite par le Seigneur lui-même, au moyen du ministère de la prédication. Elle est la réalité, également visible et temporelle, de l'*unité* de telles *communautés.*

Opinion rejetée : L'Eglise prend corps, visiblement et temporellement, en vertu de sa propre volonté ou de nécessités extérieures, telle une société religieuse dont le principe peut être réalisé aussi bien sous une forme que sous une autre.

2. L'organisation extérieure de l'Eglise, aussi bien que sa vie intérieure, dépendent de la promesse et de l'ordre de Jésus-Christ, seul Seigneur de l'Eglise. Ceci détermine la structure de l'Eglise. Il faut que les ministères de la prédication et de la discipline, ainsi que ceux, accompagnant la prédication, de l'enseignement et de la

charité, trouvent au sein des communautés des porteurs autorisés qui les exercent correctement. Séparément et solidairement, les communautés en sont responsables.

Opinion rejetée : Il est possible et permis de retirer aux paroisses et d'attribuer aux fonctions particulières d'un chef ecclésiastique la responsabilité de pourvoir au service de l'Eglise et de veiller à son exercice.

3. Pour tout ce qui concerne son message et sa structure, l'Eglise de Jésus-Christ est identique à toutes les époques, dans toutes les races, tous les peuples, tous les Etats et toutes les civilisations. Des différences éventuelles entre Eglises ne se justifient que dans la mesure où elles sont compatibles avec le message et la structure de l'Eglise.

Opinions rejetées : a) Des révélations particulières de Dieu dans l'histoire justifient la diversité, dans les formes, d'Eglises appartenant à diverses époques, diverses nations et diverses contrées.
b) Il est compatible avec l'unité du message et de la structure de l'Eglise de n'accorder la qualité de membre de l'Eglise et la capacité d'exercer un ministère en elle qu'aux représentants d'une certaine race.

4. Selon l'enseignement de la Parole de Dieu, l'Eglise reconnaît dans l'Etat une disposition de l'ordre et de la patience de Dieu. En vertu de cette disposition, l'homme peut et doit essayer, dans les limites de sa compréhension de la raison et de l'histoire, en assumant sa responsabilité envers le Seigneur de tous les Seigneurs, de trouver le droit, de l'établir et de le maintenir par la force. L'Eglise ne peut décharger l'Etat de sa fonction spécifique d'Etat. Mais elle ne peut accepter non plus que l'Etat la décharge de sa fonction spécifique d'Eglise et détermine lui-même le message et la nature de l'Eglise. Eglise et Etat, liés chacun à leur mission spécifique, sont essentiellement libres l'un par rapport à l'autre.

Opinion rejetée : L'Etat est la forme la plus haute, voire unique (« totale ») de la réalité historique, visible et temporelle. Tant pour son message que pour sa structure, l'Eglise doit « s'aligner » sur lui, se subordonner ou même s'incorporer à lui.

(Traduction de J.-L. L.)

II.

PROJET DE CONSTITUTION ECCLÉSIASTIQUE POUR L'ÉGLISE RÉFORMÉE DE BALE-CAMPAGNE

élaboré par Markus BARTH

Notice historique

L'an dernier, l'Eglise de Bâle-Campagne a décidé d'établir une constitution ecclésiastique. Chose étonnante, elle n'en possède encore aucune. Lors de la séparation politique entre Bâle-Ville et Bâle-Campagne (1832-1833), la constitution nouvelle de Bâle-Campagne prévoyait l'établissement d'une loi ecclésiastique. Cette loi n'a jamais été promulguée. Depuis plus d'un siècle, l'Eglise de ce canton est donc totalement incorporée à l'Etat. Les conseils politiques sont la seule autorité ecclésiastique officielle, tant sur le plan cantonal que sur le plan communal.

Aujourd'hui, l'Eglise de Bâle-Campagne éprouve le besoin légitime de s'administrer elle-même, de conférer une autorité ecclésiastique effective à son Synode et à ses Conseils d'Anciens, organes inofficiels jusqu'ici, de reviser ainsi ses rapports avec l'Etat. On n'envisage pas une séparation. L'Eglise restera corporation de droit public, comme à Bâle-Ville. Mais elle acquerra la structure spécifiquement ecclésiastique qui lui manque.

Une commission, nommée par le Synode, a préparé un projet de constitution. Ce projet est de tendance presbytérienne synodale, conforme à la tradition réformée. M. Markus Barth a élaboré, de son côté, un contre-projet de tendance nettement congrégationaliste, bien qu'encore teinté, sur certains points, de nuances presbytériennes synodales. Il a présenté son projet à la Pastorale de Bâle-Campagne. Le résultat actuel est que M. Markus Barth a été appelé à faire partie de la commission préparatoire.

Dans quelle mesure son projet rencontrera-t-il l'approbation de ses collègues et de l'Eglise de Bâle-Campagne ? Dans quelle mesure influencera-t-il les futures délibérations ? En dépit des concessions de détail, possibles de part et d'autre, pourra-t-on échapper à l'alternative : presbytérien synodal ou congrégationaliste ?

Quoi qu'il en soit, le travail de M. Markus Barth, consciencieusement élaboré, est fort intéressant et suggestif. Il montre concrètement (nous nous faisons fort de le prouver, si on le contestait) à quelle ecclésiologie aboutissent la première déclaration de Barmen et, de plus loin, mais avec la même rigueur, la théologie barthienne, dès qu'on prétend s'en inspirer pour bâtir juridiquement l'Eglise.

J.-L. L.

TEXTE DU PROJET

I. L'essence de l'Eglise

§ 1. Au sein de toute l'humanité, le Fils de Dieu s'est choisi une communauté *(Gemeinde)* pour la vie éternelle. De la création à la fin du

monde, il la rassemble, la protège et la maintient dans l'unité de la vraie foi, par son Esprit et sa Parole [1].

§ 2. L'Eglise réformée par la Parole de Dieu, qui est dans le canton de Bâle-Campagne (en abrégé : ER dans BC) est l'alliance des communautés ecclésiastiques *(Kirchgemeinde)* existant sur ce territoire.

§ 3. La confession unanime des communautés ecclésiastiques alliées est la suivante : *(texte du Symbole des Apôtres.)*

§ 4. Les communautés ecclésiastiques alliées prêchent l'Evangile de Jésus-Christ en se réglant uniquement sur les Saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament.

§ 5. Les communautés ecclésiastiques alliées se fondent sur l'interprétation que les réformateurs ont donnée des Saintes Ecritures, telle qu'elle est consignée dans les confessions de foi réformées, en particulier dans le catéchisme de Heidelberg.

§ 6. Les communautés ecclésiastiques alliées ne reconnaissent aucun autre chef que Jésus-Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité. Pour l'humanité dans son ensemble et pour chaque homme en particulier, elles ne connaissent pas d'autre salut que la libre grâce de Dieu en Jésus-Christ, manifestée aux Juifs d'abord, puis aux païens.

§ 7. Les communautés ecclésiastiques alliées reconnaissent et confessent que tout homme sans distinction a été créé pour vivre dans la vérité, le droit et la liberté, et pour être le frère de tous les autres hommes. Elles attestent au nom du Seigneur des seigneurs que la vie entière du peuple et des peuples (mœurs et civilisation, politique et économie) a pour but la louange de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité.

§ 8. Les communautés ecclésiastiques alliées approuvent l'espérance d'une unité et d'une communion visible des Eglises de Dieu dans le monde entier.

II. La tâche de la communauté

§ 9. La communauté ecclésiastique est l'assemblée, à l'intérieur d'une circonscription déterminée, de ceux qui ont été appelés à la foi. Il ne peut y avoir en un même endroit qu'une seule communauté ecclésiastique.

§ 10. Les communautés ecclésiastiques existant dans les différentes localités du canton sont la représentation visible de l'alliance dans laquelle elles vivent.

§ 11. Ne peut appartenir à l'ER dans BC que celui qui est membre d'une de ces communautés.

§ 12. La communauté ecclésiastique est responsable de la prédication de l'Evangile à tous les habitants de son territoire.

A. Le culte.

§ 13. La communauté ecclésiastique assure la prédication régulière de la Parole de Dieu les dimanches et jours de fêtes ecclésiastiques. Elle fixe le lieu, l'heure et la forme du culte. Elle désigne celui qui doit exercer

[1] Cf. Cat. de Heidelberg, Question 54. (Traduction de Jean-Jacques VON ALLMEN). Delachaux & Niestlé, 1944. p. 33. N. d. t.

Library of the
YALE DIVINITY SCHOOL
New Haven, Conn.

le ministère de la Parole sur son territoire. Elle décide de toutes les questions concernant l'ordre du culte, le chant et les coutumes ecclésiastiques sur son territoire.

§ 14. La prédication conforme à l'Ecriture est le centre du culte de la communauté. L'administration correcte et le bon usage des sacrements du baptême et de la sainte Cène sont une partie intégrante et indispensable du culte de la communauté et de chaque individu.

§ 15. La communauté ecclésiastique saisit l'occasion des cérémonies ecclésiastiques existantes (confirmation, mariage, enterrement, fêtes particulières) pour annoncer l'Evangile à tous ceux qui veulent l'entendre. Elle peut instituer, modifier ou supprimer de telles cérémonies et coutumes après en avoir référé au Conseil synodal.

§ 16. Si le besoin s'en fait sentir, ou sur demande d'au moins trois de ses membres, la communauté ecclésiastique organise des études bibliques, des réunions de prière, des entretiens sur des problèmes importants pour l'Eglise et la vie, ou d'autres rencontres semblables.

§ 17. La communauté ecclésiastique soutient par les moyens dont elle dispose la propagation de l'Evangile parmi les païens.

§ 18. Pour s'acquitter de sa tâche envers les pauvres et subvenir à des besoins spéciaux, la communauté recueille une offrande au cours de chacune de ses assemblées.

B. L'enseignement de la jeunesse.

§ 19. La communauté ecclésiastique veille à ce que les petits enfants de son territoire aient la possibilité de fréquenter une école du dimanche pour y entendre les histoires bibliques.

§ 20. Elle veille à ce qu'un culte de jeunesse soit organisé tous les dimanches et jours de fête pour les enfants plus âgés.

§ 21. Elle participe à l'enseignement scolaire en mettant un de ses membres à la disposition de l'école pour y donner régulièrement des leçons de religion. Dans ces leçons, les enfants se familiariseront avec l'histoire biblique, les chants de l'Eglise et les principaux événements de l'histoire ecclésiastique.

§ 22. La communauté ecclésiastique soutient particulièrement l'instruction des catéchumènes, afin qu'ils soient instruits conformément à la confession de foi.

§ 23. Elle reconnaît sa responsabilité particulière envers la jeunesse après la confirmation. Elle fonde et soutient les groupes de jeunesse qui travaillent à l'éducation et au développement chrétiens des jeunes.

C. La cure d'âme.

§ 24. La communauté ecclésiastique sait que l'Evangile ne doit pas être annoncé à certaines heures seulement, dans l'enceinte de l'Eglise, mais qu'il doit être apporté en tout temps et dans chaque maison, à tout homme dans toute situation.

§ 25. Elle veille à ce que le ministère de la cure d'âme soit exercé auprès des pauvres, des affligés, des malades, des mourants, des grands, des humbles, des ennemis et des amis de la foi, auprès de ceux qui s'égarent comme auprès de ceux qui cherchent.

§ 26. Elle confesse spécialement et par des moyens adéquats sa solidarité envers les faibles et les petits, envers les malades et tous ceux qui sont victimes de l'injustice.

§ 27. Elle délimite les districts de cure d'âme attribués à ceux qu'elle a chargés de ce service, de manière à garantir une cure d'âme régulière et approfondie. En temps normal, un district ne doit pas comprendre plus de 2000 âmes.

III. L'organisation de la communauté

A. Qualité de membre.

§ 28. Est membre d'une communauté ecclésiastique toute personne baptisée dans la foi de l'Eglise réformée et qui a confessé son appartenance à cette communauté ecclésiastique. Son admission a lieu au cours d'un culte, une fois que le Conseil des Anciens y a donné son assentiment. La confirmation peut être considérée comme la cérémonie normale d'admission des jeunes dans la communauté. Les adultes sont reçus membres par le baptême, administré devant la communauté assemblée.

§ 29. Ont le droit de vote, sans égard au sexe et à la nationalité, les membres d'une communauté ecclésiastique qui ont atteint l'âge de 20 ans et ont été inscrits au registre des électeurs de la communauté. Ils élisent et sont éligibles à tous les ministères dans la communauté et dans l'ER dans BC, pour autant que ceux-ci ne requièrent pas de formation spéciale. Le droit de vote ne peut être exercé que trois mois après l'inscription au registre des électeurs et une année après l'entrée dans une des communautés de l'ER dans BC.

§ 30. La qualité de membre cesse deux mois après l'envoi d'une lettre de démission au président du Conseil des Anciens ou au pasteur.

B. L'assemblée d'Eglise (Gemeindeversammlung).

§ 31. La communauté ecclésiastique s'assemble au nom de Jésus-Christ pour la gloire de Dieu et le salut des hommes. L'assemblée d'Eglise décide de toutes les questions relatives à la communauté, réserve faite des §§ 77 *i* et 85 ci-dessous.

§ 32. L'assemblée d'Eglise se compose des membres-électeurs d'une communauté.

§ 33. Elle se réunit en session ordinaire une fois par année. Un vingtième des membres de la communauté, le Conseil des Anciens ou le Conseil synodal peut demander sa convocation.

§ 34. Les attributions de l'assemblée d'Eglise sont les suivantes :

a) Elle surveille la manière dont la communauté ecclésiastique s'acquitte de sa tâche, définie §§ 9-27.

b) Elle promulgue une ordonnance ecclésiastique locale *(Kirchgemeindeordnung)* et des règlements particuliers. Elle établit un règlement électoral déterminant les modalités d'élection du pasteur, des délégués au Synode et des Anciens, ainsi que le nombre de ces derniers. Elle nomme les receveurs de l'impôt ecclésiastique. Elle détermine les devoirs et les droits de tous ceux qui travaillent au service de la communauté.

c) Elle statue sur toutes les propositions ou recommandations du Conseil des Anciens ou du Conseil synodal.
d) Elle maintient le contact avec les communautés voisines en invitant ou en envoyant des délégations.
e) Elle établit le budget de la communauté et les principes selon lesquels l'offrande doit être utilisée. A des fins particulières, elle peut élever le taux de l'impôt ecclésiastique fixé par le Synode.
f) Elle entend le rapport annuel du Conseil des Anciens sur la vie de la communauté, les cultes et l'activité du Conseil. Elle est l'autorité de recours contre toutes les décisions du Conseil des Anciens.
g) Avant d'adopter ou de modifier l'ordonnance ecclésiastique locale, de se prononcer sur une nomination pastorale ou de prendre des mesures propres à mettre la communauté locale en contradiction avec les autres communautés alliées, elle informe le Conseil synodal de ses projets.
h) Par décision unanime d'une ou plusieurs assemblées d'Eglise et du Synode, des communautés ecclésiastiques peuvent fusionner ou se constituer en communautés autonomes, dans les limites indiquées § 10.

C. Le Conseil des Anciens.

§ 35. Le Conseil des Anciens exerce le ministère « pastoral » *(Dienst des Hirten)* au sein de la communauté. Il est l'organe exécutif de l'assemblée d'Eglise.

§ 36. Les membres du Conseil des Anciens sont nommés par la communauté pour une durée de cinq ans. Chaque commune politique appartenant à la communauté ecclésiastique doit être représentée au sein du Conseil des Anciens. Les pasteurs font partie d'office du Conseil des Anciens. Les conseillers sont introduits dans leurs fonctions au cours d'un culte.

§ 37. Le Conseil se constitue lui-même. Son président préside les assemblées d'Eglise. Un pasteur ne peut être président.

§ 38. Les attributions du Conseil des Anciens sont les suivantes :
a) Prendre part au culte de la communauté.
b) Soutenir le service de l'Evangile en aidant le pasteur et tous ceux qui ont un ministère au sein de la communauté et de l'ER dans BC.
c) Surveiller la vie de la communauté et de ses membres.
d) Entretenir la communion fraternelle avec les communautés voisines.
e) Administrer les finances.
f) Présenter un rapport d'activité à l'assemblée annuelle d'Eglise.

§ 39. Si une vacance se produit au sein du Conseil, on nommera un remplaçant dans les trois mois, pour le reste de la législature.

D. Le ministère de la Parole.

§ 40. Tout membre de la communauté a le droit et le devoir d'être un témoin de Jésus-Christ et de propager l'Evangile dans la mesure de ses forces et de ses capacités. La vocation particulière de certains individus ne limite aucunement la tâche de tous les membres. C'est au contraire la collaboration de toute la communauté qui suscite et soutient chaque ministère particulier.

§ 41. Dans la famille, les parents ou leurs représentants apprennent aux enfants à aimer Dieu, à le craindre et à le prier.

§ 42. A l'école du dimanche, des moniteurs et monitrices volontaires enseignent les histoires bibliques aux petits enfants.

§ 43. A l'école, des instituteurs et des institutrices membres de la communauté se serviront surtout des leçons de religion pour faire connaître aux enfants les histoires bibliques et les chants de l'Eglise.

§ 44. Dans les groupes de jeunesse, des chefs de groupe traiteront des principaux problèmes de la vie à la lumière de la Bible.

§ 45. Normalement, ce sont les pasteurs qui sont chargés d'annoncer l'Evangile par la prédication et les sacrements, d'instruire la jeunesse dans la foi chrétienne et d'exercer la cure d'âme.

a) La condition requise pour assumer un travail pastoral est la vocation divine et la reconnaissance par le Conseil synodal de la validité d'un certificat de capacité.

b) A titre extraordinaire et dans certaines circonstances, le Conseil synodal peut charger un membre de l'Eglise du ministère pastoral.

c) Des femmes peuvent être chargées de tâches particulières, comme auxiliaires du pasteur ou assistantes sociales, si elles possèdent les diplômes nécessaires.

d) Pour remplacer ou décharger un pasteur, on pourra faire appel à des candidats au ministère, à des candidats missionnaires ou à des missionnaires. Le Conseil synodal et, en cas de nécessité, le Conseil des Anciens, peuvent déléguer ces pouvoirs à d'autres membres de la communauté.

e) Au Conseil des Anciens, au Chapitre, au Synode et à la Pastorale, les pasteurs auxiliaires définitivement engagés ont les mêmes droits que les pasteurs.

f) Le pasteur est nommé par la communauté pour une durée de 5 ans. Au bout de cette période, il est considéré comme réélu pour 5 ans, à moins qu'une pétition d'un dixième au moins des membres-électeurs de la communauté ne demande sa révocation. Si, deux mois avant l'extinction du mandat pastoral, une pétition demande la révocation du pasteur, l'assemblée d'Eglise décidera si la réélection sera soumise au vote ou s'il y a lieu de procéder d'emblée à une nouvelle nomination.

g) Lors de son installation dans une communauté, le pasteur s'engage à écouter et à enseigner la Bible, ainsi qu'à travailler fidèlement et consciencieusement dans l'esprit de la constitution de l'ER dans BC.

h) Aucun pasteur ne peut exercer son ministère dans la même communauté plus de dix ans.

i) Le pasteur doit rendre compte de son travail au Conseil des Anciens. En cas de conflit entre le Conseil et le pasteur, sont compétents successivement : le doyen, l'assemblée d'Eglise, le Conseil synodal, le Synode.

k) Si un pasteur en fonctions se révèle impropre au ministère, l'assemblée d'Eglise avertira le Conseil synodal, ou vice versa. Une décision prise communément par le Conseil synodal et l'assemblée d'Eglise, ou par le Conseil synodal et le Synode, peut en tout temps

relever un pasteur de ses fonctions, temporairement ou définitivement.

E. Les autres ministères.

§ 46. Le travail honnête de chaque homme et de chaque femme, de chaque père et de chaque mère, de chaque fils et de chaque fille, de chaque patron, de chaque employé et de chaque ouvrier, de chaque magistrat et de chaque citoyen est un culte rendu à Dieu pour le salut des membres de la communauté.

§ 47. Les membres de la communauté doivent à celle-ci et se doivent entre eux des rapports de bon voisinage et d'amour fraternel dans leur attitude, leurs paroles et leurs actes.

§ 48. La création de nouveaux ministères et la réglementation de ceux qui existent (diacres, diaconesses, sacristains, organistes, sonneurs, etc.) est du ressort de l'assemblée d'Eglise.

F. L'administration des finances.

§ 49. L'administration des ressources financières et autres biens de la communauté incombe au caissier du Conseil des Anciens. L'assemblée d'Eglise peut lui adjoindre un greffier pris en dehors du Conseil. L'assemblée d'Eglise peut remettre l'encaissement de l'impôt aux services de la commune politique.

§ 50. Les ressources financières de la communauté sont les suivantes :

a) Impôts ecclésiastiques, proportionnel à l'impôt d'Etat et prélevé auprès des membres de la communauté ecclésiastique.

b) Subventions de la caisse centrale de l'Eglise pour des dépenses particulières.

c) Subventions éventuelles de la commune des ressortissants et de la commune des habitants.

d) Dons volontaires et legs.

§ 51. Les dépenses de la communauté sont les suivantes :

a) Versement de l'impôt ecclésiastique à la caisse centrale, selon le taux déterminé par le Synode.

b) Dépenses occasionnées par des obligations qui incombent à la communauté, en vertu d'accords spéciaux avec les autorités politiques communales et cantonales.

c) Dépenses uniques ou régulières décidées par la communauté pour répondre à des besoins spéciaux.

IV. L'alliance des communautés

A. Le but de l'alliance.

§ 52. Afin d'accomplir leurs tâches communes, de s'encourager et de s'aider mutuellement, de rendre possibles certaines entreprises communes et de se donner une représentation commune, les communautés ecclésiastiques réformées dans le canton de Bâle-Campagne forment une alliance.

§ 53. Les devoirs communs des communautés ecclésiastiques sont les suivants :

a) S'occuper de toutes les questions concernant la prédication, la constitution et l'ordre au sein de l'ER dans BC et des communautés.
b) Veiller à la pureté et à l'unité de la doctrine.
c) Procéder à la visitation des communautés.
d) Prendre position dans les questions importantes de la vie publique.
e) Créer et développer un ordre ecclésiastique et liturgique conforme aux Ecritures, élaborer un recueil de cantiques et un livre de prières conformes à la confession de foi, participer aux tentatives analogues faites dans d'autres Eglises.
f) Veiller à la formation technique, ainsi qu'au perfectionnement de tous ceux qui travaillent au service des communautés.
g) Prononcer sur l'éligibilité des pasteurs et la validité de leurs certificats.
h) Travailler à l'évangélisation dans le canton, par des conférences ou manifestations particulières.
i) Soutenir efficacement l'œuvre missionnaire.
j) Maintenir l'unité et la communion fraternelle avec d'autres Eglises.

§ 54. Les communautés ecclésiastiques se soutiennent mutuellement :
a) Par des conseils mutuels visant à établir et à maintenir une prédication, une doctrine et un ordre corrects dans les communautés. Celles-ci se consolent mutuellement dans l'épreuve. Elles s'exhortent à persévérer dans la bonne voie. Elles se mettent en garde mutuellement contre l'erreur.
b) Par la création d'une caisse commune destinée à subvenir aux frais ordinaires des communautés, à permettre telle œuvre spéciale dans l'une d'elle ou à soutenir celles qui sont faibles financièrement.

§ 55. Elles collaborent en outre :
a) Pour l'examen des difficultés dans lesquelles peuvent se trouver des communautés, des personnes ou des régions.
b) Pour réaliser ou soutenir des actions de secours et des institutions de bienfaisance.

§ 56. Elles se donnent une représentation commune :
a) Pour tous leurs rapports avec les représentants d'autres Eglises.
b) Pour tous leurs rapports avec les autorités politiques, sur terrain cantonal et, dans certains cas, sur terrain communal.
c) Pour tous leurs rapports avec les institutions et sociétés privées.

B. Les organes de l'alliance.

1. *Organes de district.*

§ 57. Pour préparer, soutenir et réaliser les tâches reconnues communes à toutes les communautés ecclésiastiques alliées, celles-ci sont groupées en trois doyennés.

§ 58. Les organes du doyenné sont la rencontre des Conseils d'Anciens de district, le Chapitre pastoral et le doyen. Chacun de ces organes peut faire des propositions au Synode ou au Conseil synodal.

§ 59. La rencontre des Conseils d'Anciens de district se compose de tous les Anciens du doyenné, pasteurs exclus. Elle nomme un président et un secrétaire pris en son sein. Elle est convoquée avant chaque Synode dont l'ordre du jour contient des points fondamentaux. Les Conseils

d'Anciens de trois communautés ou le Conseil synodal peuvent demander sa convocation. La rencontre des Conseils d'Anciens de district s'occupe de questions ecclésiastiques et cultive la communion fraternelle des Anciens entre eux.

§ 60. Le Chapitre pastoral se compose de tous les pasteurs du doyenné. Il nomme le doyen et un secrétaire, pris en son sein. Il se réunit au moins quatre fois par an. Il a pour but d'encourager le travail théologique et ecclésiastique, de discuter de questions pratiques et de cultiver la communion fraternelle entre ses membres.

§ 61. Le doyen est l'ami, le conseiller paternel et le pasteur des pasteurs ordinaires et auxiliaires du doyenné. Il veille sur la vie ecclésiastique du doyenné. Il présente au Conseil synodal un rapport annuel sur son activité.

2. *Organes cantonaux.*

§ 62. L'assemblée générale, le Synode, la rencontre des Conseils d'Anciens de district, la Pastorale et le Conseil synodal sont compétents pour discuter et décider des tâches et des prises de position de l'ER dans BC.

§ 63. L'assemblée générale est la convocation simultanée des assemblées d'Eglise dans toutes les communautés. Elle peut être remplacée par un scrutin.

§ 64. L'assemblée générale est convoquée par le Synode. Les assemblées d'Eglise d'un quart des communautés peuvent charger le président du Synode de la convoquer.

§ 65. L'assemblée générale décide en dernière instance de toutes les questions énumérées §§ 53-56. Elle est seule compétente pour modifier la constitution de l'Eglise.

§ 66. Le Synode est la représentation supérieure de l'ER dans BC.

§ 67. Les membres du Synode sont nommés par les communautés ecclésiastiques pour une durée de cinq ans, à raison de deux membres par communauté de moins de 2000 membres et d'un membre supplémentaire par 2000 membres excédant ce minimum. En prenant leur mandat, les délégués doivent promettre de respecter la constitution ecclésiastique. Tous les pasteurs (ministres dans les communautés ou dans les autorités cantonales) sont d'office membres du Synode. Les membres du Conseil synodal assistent aux séances du Synode avec voix consultative.

§ 68. Le Synode se réunit au moins deux fois par année, dans les diverses communautés ecclésiastiques successivement. Il se constitue lui-même.

§ 69. Les attributions du Synode sont les suivantes :

a) Délibérer et statuer sur les questions, énumérées §§ 53-56, qui intéressent toutes les communautés de l'ER dans BC.

b) Nommer les membres du Conseil synodal, son président, son vice-président et son secrétaire. Un pasteur ne peut être président du Conseil synodal.

c) Entendre le rapport annuel du Conseil synodal et ses rapports sur la visitation des communautés.

d) Confier temporairement ou définitivement certaines attributions au Conseil synodal ; recevoir ses suggestions.

e) Nommer des pasteurs ou des aumôniers aux ministères cantonaux (aumônerie de jeunesse, etc.).

f) Nommer des commissions permanentes pour la Mission, l'évangélisation, le travail théologique, le travail de jeunesse, l'école biblique, les questions liturgiques, sociales, financières, ainsi que pour telle entreprise temporaire.

g) Nommer le caissier central.

h) Adopter le budget et les comptes de la caisse centrale ; disposer de la fortune de l'Eglise ; fixer le taux de l'impôt ecclésiastique et les salaires de ceux qui travaillent au service des communautés et de l'ER dans BC.

i) Arbitrer dans les recours contre les décisions du Conseil synodal.

j) Statuer, en commun avec le Conseil synodal, sur l'admission de nouvelles communautés dans l'ER dans BC ; prendre acte des mesures par lesquelles une communauté s'exclut de l'Eglise.

§ 70. La rencontre des Anciens est l'assemblée de tous les membres du Synode, pasteurs exceptés. Elle est présidée par le président du Synode.

§ 71. Elle a lieu avant chaque session prévoyant une modification constitutionnelle et sur demande de son président ou des délégués synodaux de dix communautés.

§ 72. Elle a pour tâche de délibérer sur les questions essentielles relatives à l'ER dans BC, de faire des propositions au Synode ou au Conseil synodal et de recevoir les questions que ces deux autorités auraient à lui soumettre.

§ 73. La Pastorale comprend tous les pasteurs engagés régulièrement au service de l'ER dans BC.

§ 74. Elle se réunit au moins quatre fois par an. Elle constitue elle-même son bureau. Elle est convoquée par décision du bureau ou sur demande d'un quart de ses membres.

§ 75. Ses attributions sont les suivantes :

a) Suivre le travail théologique et la vie ecclésiastique de l'ER dans BC et dans d'autres Eglises.

b) Maintenir et développer la formation théologique de ses membres.

c) Eclaircir toutes les questions relatives à la doctrine, le culte et la liturgie qui lui sont soumises par les communautés et les organes de l'ER dans BC ; prendre position et proposer.

d) Cultiver l'unité et la communion fraternelle parmi ses membres.

§ 76. Le Conseil synodal *(Kirchenrat)* est l'autorité administrative de l'ER dans BC. Il est l'organe exécutif du Synode. Il comprend sept membres, dont trois pasteurs au plus. En tout temps, il peut appeler des membres des communautés alliées à participer à ses délibérations.

§ 77. Ses attributions sont les suivantes :

a) Assister aux séances du Synode.

b) S'acquitter des charges ordinaires et extraordinaires que lui confie le Synode.

c) Faire au Synode, à la rencontre des Anciens, à la Pastorale ou aux assemblées d'Eglise des propositions ou des questions relatives à l'ER dans BC ou à telle communauté particulière.

d) Elaborer des appels et des mandements lors des fêtes ecclésiastiques ou à des occasions particulières.

e) Expédier le travail administratif courant de l'ER dans BC.
f) Faire visiter chaque année sept communautés au moins par trois de ses membres au moins ; conseiller les communautés et leurs membres ; envoyer dans certains cas des délégations aux assemblées d'Eglise ; établir le rapport des visitations à l'intention du Synode.
g) Statuer sur l'éligibilité des candidats au ministère pastoral, prendre contact avec les Facultés de théologie et étudier les questions relatives aux études de théologie.
h) Exclure temporairement ou définitivement du ministère les membres qui auraient abusé de leur situation ou de la chaire. Dans ce cas, les décisions du Conseil synodal sont valides dès que le Synode ou l'assemblée d'Eglise à laquelle appartient le coupable, les reconnaît ou a pris déjà des mesures semblables.
i) Statuer sur les collectes générales dans les communautés.
j) Représenter l'ER dans BC auprès d'autres ecclésiastiques, des autorités politiques et des grandes organisations.

§ 78. Une caisse centrale est instituée. Elle a pour but de veiller à ce que soient garantis les droits et devoirs, dans l'ordre financier, des communautés ecclésiastiques, du Synode et du Conseil synodal.

§ 79. La caisse centrale est gérée par le caissier central. Celui-ci dépend du Synode et est responsable devant lui de sa gestion. Afin d'alléger ses charges, en particulier lors de projets de construction et de leur financement, le Synode peut lui adjoindre d'autres personnes, prises parmi les membres de l'Eglise. Sur décision du Synode, il peut être fait appel à des experts. Pour les questions financières de première importance, la commission financière du Synode peut adjoindre au caissier central un délégué de la Direction cantonale des finances. La Direction cantonale des finances peut avoir droit de regard dans la gestion des comptes.

§ 80. Les recettes de la caisse centrale sont les suivantes :
a) Le produit de l'impôt ecclésiastique général versé par les communautés.
b) Le produit des biens ecclésiastiques.
c) Des subventions éventuelles du canton de Bâle-Campagne.
d) Des dons volontaires et des legs.

§ 81. Les dépenses de la caisse centrale sont les suivantes :
a) La rétribution des sacristains, organistes et pasteurs (y compris les suppléments locaux).
b) L'entretien des temples et des cures.
c) Les dépenses extraordinaires votées par le Synode (subventions pour la construction de temples ou cures, à des œuvres de secours, à des Eglises dans la détresse, etc.).
d) Subventions accordées à des communautés faibles financièrement.
e) Frais d'administration.

C. Appartenance à l'alliance.

§ 82. L'ER dans BC comprend les communautés suivantes, groupées en trois doyennés :

Gelterkinden, etc. (Doyenné Farnsburg-Homburg).
Liestal, etc. (Doyenné Liestal-Waldenburg).
Binningen, etc. (Doyenné Münchenstein-Birseck).

§ 83. Si une nouvelle communauté ecclésiastique vient à se former selon les dispositions prévues §§ 34 *h)* et 69 *j)*, elle devient une communauté de l'ER dans BC. Elle partage les droits et les devoirs des autres communautés alliées.

§ 84. Si une communauté ecclésiastique viole la constitution de l'ER dans BC ou si elle se dispose à prendre des mesures qui mettent en question son appartenance à l'alliance, elle sera rendue attentive aux conséquences de ses actes par les assemblées d'Eglise des communautés voisines et leurs organes, ainsi que par les organes de l'ER dans BC. Elle sera exhortée et avertie selon l'Evangile de ne pas rompre l'unité, la communion et l'alliance.

§ 85. Une communauté qui, malgré des avertissements répétés, persistera à violer la constitution et l'alliance, sera rayée de la liste des communautés alliées, par décision commune du Synode et du Conseil synodal. Elle sera tenue de s'acquitter de ses obligations envers la caisse centrale jusqu'au jour de sa radiation. Dès ce jour, elle perd tout droit aux prestations de la caisse centrale.

§ 86. Peuvent demander une revision partielle ou totale de la constitution :

a) Deux mille membres électeurs.
b) Un quart des communautés alliées.
c) La rencontre des Anciens.
d) La Pastorale.

La demande se fera par écrit. La revision de la constitution sera faite par le Synode. Elle entre en vigueur dès qu'elle est adoptée par l'assemblée générale à la majorité absolue du nombre des communautés et aux trois quarts du nombre des suffrages individuels.

§ 87. Les communautés ecclésiastiques réunies dans l'ER dans BC reconnaissent et confessent que leur alliance n'est pas plus forte que le plus faible de leurs membres, et que l'examen vigilant de soi-même au critère de la Parole de Dieu et l'affermissement de « celui qui est près de mourir [1] » est l'exhortation que leur a donnée leur Seigneur crucifié et ressuscité.

A Lui soit la gloire aux siècles des siècles. Amen.

(Traduction de J.-L. B. et J.-L. L. L'original allemand n'existe que multicopié. On peut se le procurer chez l'auteur, pasteur à Bubendorf, Bâle-Campagne).

[1] Cf. Apoc. 3, 2. N. d. t.

d'Anciens de trois communautés ou le Conseil synodal peuvent demander sa convocation. La rencontre des Conseils d'Anciens de district s'occupe de questions ecclésiastiques et cultive la communion fraternelle des Anciens entre eux.

§ 60. Le Chapitre pastoral se compose de tous les pasteurs du doyenné. Il nomme le doyen et un secrétaire, pris en son sein. Il se réunit au moins quatre fois par an. Il a pour but d'encourager le travail théologique et ecclésiastique, de discuter de questions pratiques et de cultiver la communion fraternelle entre ses membres.

§ 61. Le doyen est l'ami, le conseiller paternel et le pasteur des pasteurs ordinaires et auxiliaires du doyenné. Il veille sur la vie ecclésiastique du doyenné. Il présente au Conseil synodal un rapport annuel sur son activité.

2. *Organes cantonaux.*

§ 62. L'assemblée générale, le Synode, la rencontre des Conseils d'Anciens de district, la Pastorale et le Conseil synodal sont compétents pour discuter et décider des tâches et des prises de position de l'ER dans BC.

§ 63. L'assemblée générale est la convocation simultanée des assemblées d'Eglise dans toutes les communautés. Elle peut être remplacée par un scrutin.

§ 64. L'assemblée générale est convoquée par le Synode. Les assemblées d'Eglise d'un quart des communautés peuvent charger le président du Synode de la convoquer.

§ 65. L'assemblée générale décide en dernière instance de toutes les questions énumérées §§ 53-56. Elle est seule compétente pour modifier la constitution de l'Eglise.

§ 66. Le Synode est la représentation supérieure de l'ER dans BC.

§ 67. Les membres du Synode sont nommés par les communautés ecclésiastiques pour une durée de cinq ans, à raison de deux membres par communauté de moins de 2000 membres et d'un membre supplémentaire par 2000 membres excédant ce minimum. En prenant leur mandat, les délégués doivent promettre de respecter la constitution ecclésiastique. Tous les pasteurs (ministres dans les communautés ou dans les autorités cantonales) sont d'office membres du Synode. Les membres du Conseil synodal assistent aux séances du Synode avec voix consultative.

§ 68. Le Synode se réunit au moins deux fois par année, dans les diverses communautés ecclésiastiques successivement. Il se constitue lui-même.

§ 69. Les attributions du Synode sont les suivantes :

a) Délibérer et statuer sur les questions, énumérées §§ 53-56, qui intéressent toutes les communautés de l'ER dans BC.

b) Nommer les membres du Conseil synodal, son président, son vice-président et son secrétaire. Un pasteur ne peut être président du Conseil synodal.

c) Entendre le rapport annuel du Conseil synodal et ses rapports sur la visitation des communautés.

d) Confier temporairement ou définitivement certaines attributions au Conseil synodal ; recevoir ses suggestions.

e) Nommer des pasteurs ou des aumôniers aux ministères cantonaux (aumônerie de jeunesse, etc.).

f) Nommer des commissions permanentes pour la Mission, l'évangélisation, le travail théologique, le travail de jeunesse, l'école biblique, les questions liturgiques, sociales, financières, ainsi que pour telle entreprise temporaire.

g) Nommer le caissier central.

h) Adopter le budget et les comptes de la caisse centrale ; disposer de la fortune de l'Eglise ; fixer le taux de l'impôt ecclésiastique et les salaires de ceux qui travaillent au service des communautés et de l'ER dans BC.

i) Arbitrer dans les recours contre les décisions du Conseil synodal.

j) Statuer, en commun avec le Conseil synodal, sur l'admission de nouvelles communautés dans l'ER dans BC ; prendre acte des mesures par lesquelles une communauté s'exclut de l'Eglise.

§ 70. La rencontre des Anciens est l'assemblée de tous les membres du Synode, pasteurs exceptés. Elle est présidée par le président du Synode.

§ 71. Elle a lieu avant chaque session prévoyant une modification constitutionnelle et sur demande de son président ou des délégués synodaux de dix communautés.

§ 72. Elle a pour tâche de délibérer sur les questions essentielles relatives à l'ER dans BC, de faire des propositions au Synode ou au Conseil synodal et de recevoir les questions que ces deux autorités auraient à lui soumettre.

§ 73. La Pastorale comprend tous les pasteurs engagés régulièrement au service de l'ER dans BC.

§ 74. Elle se réunit au moins quatre fois par an. Elle constitue elle-même son bureau. Elle est convoquée par décision du bureau ou sur demande d'un quart de ses membres.

§ 75. Ses attributions sont les suivantes :

a) Suivre le travail théologique et la vie ecclésiastique de l'ER dans BC et dans d'autres Eglises.

b) Maintenir et développer la formation théologique de ses membres.

c) Eclaircir toutes les questions relatives à la doctrine, le culte et la liturgie qui lui sont soumises par les communautés et les organes de l'ER dans BC ; prendre position et proposer.

d) Cultiver l'unité et la communion fraternelle parmi ses membres.

§ 76. Le Conseil synodal *(Kirchenrat)* est l'autorité administrative de l'ER dans BC. Il est l'organe exécutif du Synode. Il comprend sept membres, dont trois pasteurs au plus. En tout temps, il peut appeler des membres des communautés alliées à participer à ses délibérations.

§ 77. Ses attributions sont les suivantes :

a) Assister aux séances du Synode.

b) S'acquitter des charges ordinaires et extraordinaires que lui confie le Synode.

c) Faire au Synode, à la rencontre des Anciens, à la Pastorale ou aux assemblées d'Eglise des propositions ou des questions relatives à l'ER dans BC ou à telle communauté particulière.

d) Elaborer des appels et des mandements lors des fêtes ecclésiastiques ou à des occasions particulières.

e) Expédier le travail administratif courant de l'ER dans BC.

f) Faire visiter chaque année sept communautés au moins par trois de ses membres au moins ; conseiller les communautés et leurs membres ; envoyer dans certains cas des délégations aux assemblées d'Eglise ; établir le rapport des visitations à l'intention du Synode.

g) Statuer sur l'éligibilité des candidats au ministère pastoral, prendre contact avec les Facultés de théologie et étudier les questions relatives aux études de théologie.

h) Exclure temporairement ou définitivement du ministère les membres qui auraient abusé de leur situation ou de la chaire. Dans ce cas, les décisions du Conseil synodal sont valides dès que le Synode ou l'assemblée d'Eglise à laquelle appartient le coupable, les reconnaît ou a pris déjà des mesures semblables.

i) Statuer sur les collectes générales dans les communautés.

j) Représenter l'ER dans BC auprès d'autres ecclésiastiques, des autorités politiques et des grandes organisations.

§ 78. Une caisse centrale est instituée. Elle a pour but de veiller à ce que soient garantis les droits et devoirs, dans l'ordre financier, des communautés ecclésiastiques, du Synode et du Conseil synodal.

§ 79. La caisse centrale est gérée par le caissier central. Celui-ci dépend du Synode et est responsable devant lui de sa gestion. Afin d'alléger ses charges, en particulier lors de projets de construction et de leur financement, le Synode peut lui adjoindre d'autres personnes, prises parmi les membres de l'Eglise. Sur décision du Synode, il peut être fait appel à des experts. Pour les questions financières de première importance, la commission financière du Synode peut adjoindre au caissier central un délégué de la Direction cantonale des finances. La Direction cantonale des finances peut avoir droit de regard dans la gestion des comptes.

§ 80. Les recettes de la caisse centrale sont les suivantes :

a) Le produit de l'impôt ecclésiastique général versé par les communautés.

b) Le produit des biens ecclésiastiques.

c) Des subventions éventuelles du canton de Bâle-Campagne.

d) Des dons volontaires et des legs.

§ 81. Les dépenses de la caisse centrale sont les suivantes :

a) La rétribution des sacristains, organistes et pasteurs (y compris les suppléments locaux).

b) L'entretien des temples et des cures.

c) Les dépenses extraordinaires votées par le Synode (subventions pour la construction de temples ou cures, à des œuvres de secours, à des Eglises dans la détresse, etc.).

d) Subventions accordées à des communautés faibles financièrement.

e) Frais d'administration.

C. Appartenance à l'alliance.

§ 82. L'ER dans BC comprend les communautés suivantes, groupées en trois doyennés :

Gelterkinden, etc.	(Doyenné Farnsburg-Homburg).
Liestal, etc.	(Doyenné Liestal-Waldenburg).
Binningen, etc.	(Doyenné Münchenstein-Birseck).

§ 83. Si une nouvelle communauté ecclésiastique vient à se former selon les dispositions prévues §§ 34 *h) et* 69 *j)*, elle devient une communauté de l'ER dans BC. Elle partage les droits et les devoirs des autres communautés alliées.

§ 84. Si une communauté ecclésiastique viole la constitution de l'ER dans BC ou si elle se dispose à prendre des mesures qui mettent en question son appartenance à l'alliance, elle sera rendue attentive aux conséquences de ses actes par les assemblées d'Eglise des communautés voisines et leurs organes, ainsi que par les organes de l'ER dans BC. Elle sera exhortée et avertie selon l'Evangile de ne pas rompre l'unité, la communion et l'alliance.

§ 85. Une communauté qui, malgré des avertissements répétés, persistera à violer la constitution et l'alliance, sera rayée de la liste des communautés alliées, par décision commune du Synode et du Conseil synodal. Elle sera tenue de s'acquitter de ses obligations envers la caisse centrale jusqu'au jour de sa radiation. Dès ce jour, elle perd tout droit aux prestations de la caisse centrale.

§ 86. Peuvent demander une revision partielle ou totale de la constitution :

a) Deux mille membres électeurs.
b) Un quart des communautés alliées.
c) La rencontre des Anciens.
d) La Pastorale.

La demande se fera par écrit. La revision de la constitution sera faite par le Synode. Elle entre en vigueur dès qu'elle est adoptée par l'assemblée générale à la majorité absolue du nombre des communautés et aux trois quarts du nombre des suffrages individuels.

§ 87. Les communautés ecclésiastiques réunies dans l'ER dans BC reconnaissent et confessent que leur alliance n'est pas plus forte que le plus faible de leurs membres, et que l'examen vigilant de soi-même au critère de la Parole de Dieu et l'affermissement de « celui qui est près de mourir [1] » est l'exhortation que leur a donnée leur Seigneur crucifié et ressuscité.

A Lui soit la gloire aux siècles des siècles. Amen.

(Traduction de J.-L. B. et J.-L. L. L'original allemand n'existe que multicopié. On peut se le procurer chez l'auteur, pasteur à Bubendorf, Bâle-Campagne).

[1] Cf. Apoc. 3, 2. N. d. t.

LA VIE DE L'ÉGLISE

NOTICE HISTORIQUE SUR LA QUESTION DU BAPTÊME DES ENFANTS DANS L'ÉGLISE NEUCHATELOISE

Le problème du baptême, et plus particulièrement le problème du baptême des enfants, était posé dans l'Eglise neuchâteloise depuis longtemps. Tant dans l'ancienne Eglise nationale que dans l'ancienne Eglise indépendante, mais davantage dans celle-ci que dans celle-là, il y avait des tendances baptistes. Ces tendances avaient subsisté dans la nouvelle Eglise, unifiée en 1943. Il n'était pas rare que, lors de l'instruction religieuse des catéchumènes, il apparût qu'un ou deux d'entre eux n'avaient pas été baptisés dans leur jeune âge, les principes de leurs parents s'y opposant. Mais aucun pasteur neuchâtelois, même parmi ceux dont la conviction pédobaptiste n'était pas très solide, ne se refusait à baptiser les petits enfants qu'on lui présentait ; si le problème était posé à l'Eglise, il ne l'était pas avec une acuité particulière.

A Neuchâtel comme ailleurs, les travaux des professeurs Karl Barth (1943) et Frantz Leenhardt (1944) sur le baptême attirèrent l'attention de l'Eglise. Le fait que deux théologiens dont le souci de fidélité biblique est connu s'opposent au baptême des enfants et préconisent le baptême de personnes responsables, appelait à réfléchir tout de nouveau à ce problème ceux pour qui l'immobilisme ecclésiastique n'est pas le premier — et le seul — article de foi. Du même coup, les tendances baptistes s'estimant renforcées par ces alliés inattendus, connaissaient un nouveau regain et relevaient la tête.

La position traditionnelle en faveur du baptême des enfants paraissait à certains si fortement compromise par ces attaques convergentes que le rédacteur-adjoint de la *Vie protestante* neuchâteloise écrivait le 4 janvier 1946 : « Une constatation nous frappe : on ne trouve pour ainsi dire personne aujourd'hui, dans l'Eglise neuchâteloise, qui soit prêt à défendre sans réserve le pédobaptisme. » Cette affirmation massive souleva de vives protestations, car elle n'était pas exacte, et elle fut du reste rectifiée huit jours plus tard. Mais le fait même qu'elle ait pu être avancée témoignait qu'incontestablement un problème aigu se posait.

Comment s'était-il posé ?

La paroisse de La Côte-aux-Fées, au Val-de-Travers, avait comme pasteur, jusqu'en automne 1945, un ecclésiastique qui bien que personnellement opposé au baptême des enfants n'en baptisait pas moins ceux qu'on lui apportait, par soumission à la discipline de l'Eglise. Mais il cherchait à

répandre dans sa paroisse la conviction qui était la sienne : seul le baptême des croyants est biblique. Ce pasteur fut nommé à La Chaux-de-Fonds ; et la paroisse qu'il quittait fit appel, à la majorité des membres qui votèrent à l'assemblée de paroisse, à un pasteur exerçant son ministère dans les Assemblées de Dieu (pentecôtistes) de Rouen, qui refusait de baptiser les enfants.

Le Conseil synodal (l'autorité exécutive de l'Eglise neuchâteloise) fut sollicité de donner son agrément à cette candidature, selon le règlement de l'Eglise ; à la date du 7 décembre il répondait :

> Le Conseil synodal mesure l'importance, ainsi que les conséquences de la réponse qu'il vous fera, c'est pourquoi il renonce à décider maintenant, sous la pression des circonstances, s'il accordera ou s'il refusera l'agrément que vous espérez.
>
> Il estime, d'une part, que l'Eglise, dont votre paroisse n'est qu'un membre, doit être consultée, car qui sait si d'autres paroisses, dans un avenir prochain, ne se trouveront pas dans le même cas ? Pour éviter les incohérences et les improvisations, il importe d'adopter, en claire connaissance de cause, une ligne directrice et une solution qui tienne compte de la diversité des opinions.
>
> Il pense d'autre part qu'une période de réflexion sera salutaire à votre paroisse elle-même, qui est loin d'être unanime.

Le Conseil synodal estimait donc que c'était à l'autorité supérieure de l'Eglise, au Synode, qu'il appartenait de trancher la question posée par la paroisse de La Côte-aux-Fées (question qui avait aussi surgi dans d'autres paroisses vacantes du canton, qui avaient envisagé un moment de faire appel à un pasteur baptiste) : Faut-il admettre dans l'Eglise neuchâteloise des pasteurs qui refusent de baptiser les enfants ? En attendant la décision du Synode, et afin que celui-ci puisse se prononcer en toute liberté, sans être soumis à la pression des circonstances, les paroissiens étaient invités — ce qu'ils firent — à adresser vocation à un autre pasteur.

Pour éclairer l'opinion et préparer la décision synodale, deux rencontres furent organisées.

Sur la demande de quelques pasteurs du canton, le professeur Karl Barth fut invité à venir traiter le sujet : « Le baptême des enfants est-il biblique ? » Le 7 janvier 1946, la salle des pasteurs était pleine pour écouter le séminaire du professeur bâlois, qui développa les thèses de son ouvrage de 1943. Cette rencontre avait un caractère privé, mais elle avait été largement annoncée, et la presse en rendit compte. La participation d'un grand public, dans lequel l'élément théologien n'était peut-être pas prédominant, ne permit pas à la discussion de se développer aussi librement qu'il aurait été désirable.

Un point cependant mérite d'être relevé. Au cours de son exposé, le professeur Barth avait déclaré que la décision de supprimer le baptême des enfants et la confirmation, et de les remplacer par le baptême de croyants responsables, incombait aux paroisses, et que le Synode suivrait... Cette thèse, qui relève du plus pur congrégationalisme, fut immédiatement reprise par des éléments baptistes de l'assistance, qui demandèrent au professeur Barth de tirer avec eux la conséquence logique : le Conseil synodal a donc eu tort de refuser son agrément à la nomination du pasteur

baptiste que la paroisse de La Côte-aux-Fées avait choisi. La réaction du théologien fut embarrassée : il dit que l'affaire n'était pas si simple, et il demanda quels avaient été les chiffres du scrutin paroissial. Sauf erreur, le pasteur baptiste avait été appelé par 37 voix contre 13 (des chiffres si faibles s'expliquent par le fait que bon nombre de paroissiens avaient refusé de prendre part à cette élection). « Treize voix d'opposition constituent tout de même une minorité importante, qui doit faire réfléchir », répondit alors le professeur Barth. Bref, l'intervention de l'autorité synodale redevenait légitime...

Quelques jours plus tard, le 30 janvier, la Société pastorale, sur la suggestion du Conseil synodal, consacrait sa séance à l'examen du baptême. Un pasteur baptiste (l'ancien pasteur de La Côte-aux-Fées) et un pasteur résolument pédobaptiste présentèrent successivement les deux thèses. Le chroniqueur relevait que rarement on avait vu une assemblée aussi compacte de pasteurs...

Le premier orateur reprit les arguments des professeurs Barth et Leenhardt, en leur adjoignant quelques-unes des vues du baptisme traditionnel. Le second orateur chercha à légitimer le pédobaptisme en s'appuyant notamment sur le travail du pasteur Hermann Grossmann : *Ein Ja zur Kindertaufe* (1944). Aucun de ces travaux ne parut décisif, et il est fort douteux que l'un ou l'autre ait fait changer quelqu'un d'opinion; ils furent pourtant utiles dans la mesure où ils permirent de faire comprendre aux pasteurs présents que le baptême était une question posée à l'Eglise, et qu'elle avait à y réfléchir. Mais il apparut clairement que si un vote était intervenu, la thèse pédobaptiste l'aurait emporté très largement.

Vint enfin la séance du Synode, le 12 juin. L'autorité législative de l'Eglise était appelée à *dire si elle autoriserait oui ou non le Conseil synodal à donner son agrément à la candidature de pasteurs qui, par motif d'obéissance à la Parole de Dieu, déclarent ne pas se sentir le droit d'administrer le baptême aux petits enfants.*

Ce fut le président du Conseil synodal, le pasteur Marc DuPasquier, qui rapporta au nom de ce Conseil. Après avoir fait l'historique du problème en terre neuchâteloise, et rappelé les deux thèses en présence, qui se réclament d'une égale fidélité à la Parole de Dieu, le rapporteur demanda au Synode de choisir une des deux attitudes possibles : ou bien accepter de confier le ministère paroissial à des pasteurs qui refusent le baptême des enfants, quels que soient les inconvénients qu'une telle détermination entraînerait ; ou bien refuser au Conseil synodal le droit de donner son agrément à la candidature de pasteurs sur ce point intransigeants.

Le Conseil synodal avait fait distribuer aux membres du Synode le projet de résolution suivant :

En face de la Bible qui ne condamne pas le baptême des enfants, l'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel, conformément à l'usage constant dans l'Eglise, en reconnaît la validité. Elle y voit un élément constitutif de la communauté.

Aussi, tout en respectant la conviction contraire de certains pasteurs, le Synode demande à tous les ministres chargés de paroisse de célébrer le baptême des enfants, comme d'ailleurs, celui des adultes s'ils sont appelés à le faire.

Il pense toutefois que le problème de l'administration du baptême reste posé devant l'Eglise et il entend que sa décision serve d'avertissement, aux fidèles et aux pasteurs, à respecter la sainteté du sacrement dans un esprit d'entière obéissance et de fidélité à l'Ecriture.

La première réaction du Synode fut de craindre qu'une réponse affirmative à la question posée (c'est-à-dire admission de pasteurs baptistes) n'introduisît le désordre dans l'Eglise, et chose plus grave, n'eût pour effet de menacer gravement l'unité même de l'Eglise.

C'est alors que le pasteur DuPasquier exposa sa propre opinion, après avoir fait connaître celle du Conseil synodal. Après avoir rappelé le mot de Vinet : « La vraie largeur, c'est de comprendre même l'étroitesse », et l'avoir appliqué à la situation présente, l'orateur cita l'exemple de l'Eglise réformée de France qui a admis, moyennant certaines conditions, le ministère de pasteurs qui refusent de baptiser les enfants. Enfin, refusant de prendre la responsabilité d'écarter du service de notre Eglise tel ou tel pasteur au rayonnement authentique, il proposa au Synode une *solution d'accueil* dans les cas d'espèces, et pour les paroisses seulement qui comportent plusieurs postes pastoraux ; si toutefois cette proposition paraissait inacceptable, il offrit au Synode une *position de repli*, à savoir : surseoir aujourd'hui à toute décision pour que l'Eglise prenne le temps de considérer dans sa complexité et dans sa profondeur le problème que Dieu lui pose et de lui trouver une solution conforme à la révélation biblique.

Ce fut finalement, et après une longue discussion, cette position de repli qui fut adoptée par le Synode. Le projet de résolution proposé par le Conseil synodal ne fut pas soumis au vote. Le Synode décida de surseoir à toute décision, et d'étudier pendant quelque temps encore le problème.

Pour qu'une telle décision ne soit pas une solution de facilité et le simple maintien du *statu quo*, un pasteur releva, au nom de quelques collègues, les points suivants qui sont notamment à considérer :

1. L'Eglise devrait faire preuve de plus de discernement et de prudence dans l'admission au baptême d'enfants dont les parents sont indifférents ou n'ont plus de relation vivante avec la communauté des fidèles.

Par ailleurs, les parents devraient être bien au fait sur la signification du baptême chrétien et sur les promesses qui leur sont demandées par l'Eglise.

2. La liturgie du baptême devrait être revue.

3. Le baptême, enfin, devrait être, beaucoup plus encore que ce n'est le cas maintenant, célébré dans la communauté de l'Eglise. Cela implique :

d'une part, pour les parents, le devoir de présenter leur enfant au temple et, autant que possible, devant l'Eglise ;

d'autre part, pour la communauté des fidèles, le devoir de prendre nettement conscience de ses responsabilités et de son ministère d'intercession.

En attendant que les autorités ecclésiastiques aux différents échelons s'appliquent à cette étude, une commission synodale, issue du Synode du 12 juin, est à l'œuvre. Elle a repris à la base l'étude du problème du baptême, et l'Eglise attend ses conclusions.

On en est là...

* * *

La situation actuelle de l'Eglise neuchâteloise nous paraît appeler les remarques suivantes :

1° La question du baptême n'est pas clairement posée à l'Eglise. Le baptême des enfants est attaqué par des arguments hétéroclites, provenant aussi bien de la critique barthienne que de l'arsenal baptiste ou pentecôtiste. D'autre part, le baptême des enfants est défendu par des raisons qui sont fondées sur une ecclésiologie qui veut être biblique, mais aussi par des arguments qui relèvent simplement du traditionalisme, voire du magisme. D'un côté comme de l'autre, on est en droit de s'écrier : « Mon Dieu, délivrez-moi de mes amis ! »

2° En décidant qu'il ne décidait pas, le Synode a en fait, et pour une période indéterminée, fermé la porte aux ministères antipédobaptistes. Il paraît douteux que le Synode en tant que tel puisse être mieux informé dans peu de temps. Une décision nette, sujette à révision mais obligeant le Synode à prendre ses responsabilités *hic et nunc*, aurait été préférable.

3° Bien que souvent mal posée, la question du baptême passionne l'Eglise. Un nombre grandissant de fidèles et de pasteurs comprennent qu'il y a là, pour l'Eglise, une question plus importante que la contribution ecclésiastique ou la caisse de retraite des pasteurs. Quand le peuple de l'Eglise se passionne pour un tel problème, il y a peut-être peu à espérer pour la clarté de la discussion ; mais il y a de l'espoir pour l'Eglise.

Jean-Samuel JAVET.

LE DERNIER SYNODE NATIONAL DE FRANCE

« La grande question » à laquelle devaient répondre, au dire du pasteur P. Conord, les quelque cent députés ecclésiastiques et laïcs du Synode national de l'Eglise réformée de France réunis à Lyon du 7 au 9 mai 1946, était celle de « la nature et des charges du ministère pastoral [1] ». Cette question, posée au Synode précédent par le pasteur P. Maury [2], avait été discutée, de façon plus ou moins approfondie [3], par les synodes des différentes circonscriptions ecclésiastiques déjà. Elle avait aussi donné lieu à un échange d'articles entre MM. Roger Mehl et Jean Cadier [4], au sujet de l'étude du professeur H. d'Espine sur *Les Anciens, conducteurs de l'Eglise* [5]

[1] Cf. *Le Christianisme au XXe siècle*, journal de l'Eglise réformée de France. Paris, 16 mai 1946.

[2] En 1943 déjà, le professeur P. LESTRINGANT et le pasteur Jacques BABUT avaient présenté au Synode national des rapports sur le ministère pastoral.

[3] A lire les comptes rendus des Synodes régionaux parus dans *Le Christianisme au XXe siècle*, on s'aperçoit que certains d'entre eux (p. ex. ceux de la 1re, 6e et 7e circonscriptions) ont attaché beaucoup plus d'importance à ce problème que d'autres (p. ex. celui de la 16e circonscription algérienne).

[4] Cf. *Le Christianisme au XXe siècle*, des 21 février, 7 et 21 mars 1946.

[5] «Cahiers théologiques de l'Actualité protestante», n° 7, 1re éd., Neuchâtel 1944 ; 2e éd., Neuchâtel 1946. Le «Cahier théologique», n° 10 (H. ASMUSSEN, *Le ministère de l'intercession*) semble aussi avoir joué un certain rôle dans la rédaction du texte adopté à Lyon le 9 mai 1946.

qui a joué un rôle important dans ces débats [1]. Elle avait même incité quatre des professeurs de la Faculté libre de théologie protestante de Montpellier à publier, dans les « Etudes théologiques et religieuses », des articles qui devaient combattre la thèse du *pastorat collectif*, proposée par le professeur d'Espine [2], qui semblait devoir triompher au Synode national.

Ayant entendu les rapports de MM. Samuel Jordan et Charles Guibert, et après une discussion animée — nous reviendrons plus bas sur l'un de ses aspects — le Synode de Lyon vota à l'unanimité le texte suivant, « qu'on lira en se souvenant qu'il n'avait pas à décrire toutes les faces de l'activité des pasteurs, *mais à se prononcer sur la nature de leur ministère* et l'ordre d'urgence de leurs charges » (P. Conord), c'est-à-dire en soulignant qu'il s'agit d'un texte théologique :

1o Le ministère de l'Eglise appartient à toute l'Eglise.

2o La charge et la responsabilité de la paroisse appartiennent non pas au seul pasteur, mais à la communauté dans son ensemble et particulièrement au Conseil presbytéral.

3o Le Conseil presbytéral a la charge et le souci que tout le ministère de l'Eglise soit assuré par tous les ministères dans l'Eglise. Il veille donc :

a) à ce que, par le ministère du pasteur en premier lieu, mais non exclusivement par celui-ci, la prédication et l'enseignement de l'Evangile soient assurés ;

b) à ce que le ministère de la charité du Christ soit exercé par un diaconat fidèle ;

c) à ce que la vocation d'évangéliser soit toujours entendue par toute l'Eglise et que celle-ci y réponde.

4o Selon cette conception du ministère de l'Eglise, la charge pastorale est reconnue comme particulière. La consécration donnée au pasteur reconnaît au nom de l'Eglise sa vocation et ses aptitudes à y répondre.

5o La charge pastorale consiste essentiellement dans :

a) La prédication de la Parole accompagnée de l'administration des sacrements. Cette prédication comporte l'enseignement catéchétique et la cure d'âme ;

b) La direction du Conseil presbytéral et la formation des conseillers presbytéraux pour l'exercice du ministère défini au § 3.

6o Le ministère pastoral ne semble pas pouvoir être actuellement exercé dans des conditions normales si le pasteur ne tient pas compte des obligations suivantes. Il doit :

a) reconnaissant ses limites, savoir discerner parmi les multiples activités que l'on réclame de lui, celles qui relèvent manifestement du ministère de la Parole ;

b) savoir susciter et coordonner toutes les collaborations à son ministère particulier ;

c) se souvenant que la vie de l'Eglise dépend de son Chef invisible, savoir consacrer tout le temps nécessaire à la prière d'intercession [3].

[1] Le Synode régional de la Guyenne et du Béarn (6e circonscription), réuni les 27 et 28 novembre 1945, avait, à l'unanimité, recommandé «l'étude dans les Conseils presbytéraux et les Consistoires de l'ouvrage du professeur H. D'ESPINE...» (*Le Christianisme au XXe siècle*, 3 janvier 1946). Cf. aussi le rapport du Synode régional du Haut-Languedoc (7e circonscription) paru *ibid.*, 10 janvier 1946, et l'article de Charles BRUTSCH sur le Synode national de Lyon publié dans *La Vie protestante* (édition pour la Suisse alémanique), du 24 mai 1946.

[2] Jean BARNAUD, Jean CADIER, Henry LEENHARDT, Lucien RIMBAULT, *Pasteurs et Anciens*, «Etudes théologiques et religieuses». Montpellier, no 2, 1946. A notre avis, c'est l'article de L. RIMBAULT sur la légitimité du ministère qui donne, avant tout, de l'intérêt à cette publication.

[3] Cité d'après *Le Christianisme au XXe siècle*, 16 mai 1946, et *Réforme*, 25 mai 1946.

Avant de reprendre l'un ou l'autre des points de cette déclaration, on notera, avec joie et respect pour l'Eglise réformée de France, qu'elle tente d'arracher le ministère pastoral de ce service de « bonne à tout faire » où l'avait fait sombrer l'héritage de l'époque des lumières qui, ne sachant plus trop ce que peut signifier « la prière et le service de la Parole de Dieu » (Actes 6. 4), avait accablé les pasteurs de mille besognes d'« utilité publique » qui devaient, faute de mieux, excuser et justifier leur existence. On remarquera aussi que ce texte reconnaît que la diaconie ne peut s'exercer véritablement que dans un esprit de consécration et de foi, et qu'il souligne l'importance missionnaire du ministère.

1. La première déclaration du Synode de Lyon affirme que « le ministère de l'Eglise appartient à toute l'Eglise ». Elle se réfère donc au fameux « sacerdoce universel », ou plutôt « sacerdoce royal », comme dit le Nouveau Testament dans les trois textes (1 Pierre 2. 5 ; Apoc. 1. 6 et 5. 10) où il renvoie au passage d'Exode 19. 6 [1]. Mais cette première déclaration ne comprend aucune explication de son contenu. On ne peut donc dire de façon certaine si le texte originairement vétérotestamentaire auquel elle fait allusion implicitement signifie que l'Eglise, dans son ensemble, est un peuple de sacrificateurs *par rapport aux nations dont elle est sanctifiée* (participant ainsi d'un ministère de médiateur entre Dieu et le monde) ou *par rapport à elle-même*. Ceci semble plus probable que cela : cette déclaration paraît donc avoir pour but (les §§ 2 et 3 le font en tout cas supposer) de combattre le cléricalisme sous toutes ses formes, de nier une distinction réelle entre ministres et fidèles. Si ministres il y a, ce serait donc uniquement parce que l'Eglise, pour des raisons d'ordre et de convenance, délègue à certains de ses membres tout ou partie des fonctions sacerdotales qui lui sont propres à elle. Les ministres seraient alors seulement « fonctionnaires » de l'Eglise. Mais, demandera-t-on, est-ce qu'on ne tourne pas en rond avec cette notion démocratique et laïcisée du ministère ? Est-ce que l'Eglise existe alors autrement que par rapport à elle-même, au lieu d'exister par rapport à Dieu qui l'élit d'une part, et par rapport au monde où Dieu l'envoie d'autre part ? Il y a plus : est-ce que le ministère, n'étant qu'un exercice délégué de la fonction sacerdotale de toute l'Eglise, ne devient pas un sacerdoce, ce qu'on voulait précisément nier en mettant — contre Rome, il n'y a pas de doute ! — en vedette le sacerdoce universel ? De sorte que les fonctionnaires sacerdotaux de l'Eglise protestante se distingueraient des sacrificateurs du romanisme seulement en ce qu'ils exercent leur charge non pas en vertu d'un *ius divinum*, mais en vertu d'un droit humain de délégation. Je pose ces questions sans y répondre. Je les pose parce qu'il me semble théologiquement impossible d'invoquer le « sacerdoce universel » pour expliquer, fonder et délimiter les ministères dans l'Eglise, si on veut éviter d'aboutir à des imbroglios insolubles. La Confession de la Rochelle était sage, je crois, de ne pas argumenter à partir du sacerdoce universel dans sa définition du ministère, et d'expliquer les ministères à partir de leur institution par Dieu et Jésus-Christ.

[1] Il est intéressant de noter que ces textes ne sont jamais cités dans la Confession de foi de la Rochelle et que seule parmi les principaux livres symboliques de l'Eglise réformée, la Confession helvétique postérieure les mentionne (cf. W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirchen*. Munich, 1938, p. 255).

2. Le texte voté unanimement à Lyon ne connaît pas d'autre ministère que le ministère qui s'exerce sur *le terrain paroissial.* Il semble donc — puisqu'il parle de *la nature* du ministère pastoral — ne pas comprendre sous ce terme ce qui existe cependant dans l'Eglise réformée de France : le ministère des autorités ecclésiastiques régionales et nationales. La discipline de cette Eglise leur reconnaît pourtant une fonction réellement pastorale ! Faut-il penser que le « congrégationalisme » du texte voté à Lyon provient du fait qu'on ne voulait pas mêler les questions, ou bien faut-il y voir une certaine méfiance à l'endroit de l'« épiscopalisme » de fait en usage dans l'Eglise réformée de France, le souci d'éviter le plus possible de parler théologiquement d'une mesure qui s'est imposée pour des raisons pratiques et qui rend de bons services ? Faut-il penser que le ministère des présidents régionaux ou du président du Conseil national ne doivent pas être considérés comme des ministères réellement spirituels, mais qu'ils doivent plutôt passer pour des arrangements d'ordre administratif ? Mais peuvent-ils alors se justifier, je veux dire : est-il juste et bon d'avoir dans l'Eglise des rouages qui échappent à une claire signification théologique ou dont on les écarte [1] ?

3. D'après la déclaration de Lyon, seuls les pasteurs sont consacrés à leur ministère. En ce sens, ils sont distingués et des Anciens, et des fidèles. Quand bien même ils exercent un ministère spirituel, on n'y consacre pas les Anciens. Pourquoi ? Ce serait sans doute une moquerie de supposer que c'est parce que les pasteurs ont en poche un baccalauréat en théologie tandis que les Anciens n'en ont point, donc de penser que l'Eglise fait davantage confiance à la science universitaire qu'aux dons de l'Esprit Saint. Ce serait une moquerie aussi de penser que l'Eglise veut favoriser en son sein une *technocratie,* ce signe manifeste de toute police et de tout gouvernement laïcisés, et qui est bien pire que tout cléricalisme : car ce qui fait un « clerc » ce n'est pas sa compétence technique d'abord, mais sa consécration [2]. Il serait tout aussi ridicule de croire que l'Eglise refuse de reconnaître « une vocation et des aptitudes à y répondre » à d'autres qu'aux seuls théologiens, et que, faisant de la science théologale le seul brevet d'aptitude à un ministère régulier, elle réduise « tous les ministères véritables » à celui du docteur ! Pourquoi alors ne pas consacrer les Anciens à leur ministère ? Surtout si avec la tradition protestante on identifie (en faveur des Anciens !) les ministères de Pasteur, d'Ancien et d'Evêque dont parle le Nouveau Testament. Serait-ce parce qu'on réduit l'imposition des mains à un rite sans importance et qui n'est pas nécessaire pour l'exercice d'un ministère légitime dans l'Eglise ? ou parce qu'on est un peu mal à l'aise et qu'on ne sait pas si vraiment on peut prétendre que le ministère des Anciens tel que

[1] On notera que la thèse du professeur D'ESPINE, selon laquelle l'esprit sinon la lettre du Nouveau Testament requiert un gouvernement *collégial* de l'Eglise (*op. cit.*, p. 47) semble avoir été admise sans discussion sérieuse par le Synode de Lyon : on veut donc croire qu'un réel charisme du gouvernement (cf. 1 Cor. 12, 28) ne peut être donné (par Dieu ?) ou du moins reconnu (par l'Eglise) qu'à une équipe d'hommes.

[2] Dans le Synode régional de la 13e circonscription (Vivarais-Velay-Forez), on s'est demandé ce qui donne de l'autorité aux pasteurs, mais on n'aboutit pas à une conclusion précise : «Pour les uns, c'est sa personnalité morale, pour d'autres, c'est sa consécration» (*Le Christianisme au XXe siècle,* 25 avril 1946).

le connaissent nos Eglises est bien le presbytérat dont parle l'Ecriture ? ou parce que les Anciens n'accèdent pas à un « état » (celui d'ecclésiastique) au moment de leur nomination, le ministre devant être « professionnel » pour être vraiment ministre ? ou encore parce que les Anciens sont nommés pour quelques années seulement tandis que les pasteurs restent ministres jusqu'à leur mort ou leur expulsion ? Ou bien parce qu'on n'arrive pas à dépasser le stade qui ne reconnaît aux Anciens qu'une fonction administrative [1]. Mais c'est précisément ce qu'avaient voulu combattre les paragraphes 2 et 3 du texte adopté à Lyon.

Le document que nous avons sous les yeux laisse donc cette question sans réponse.

On pourrait commenter longuement encore cette déclaration du dernier Synode national français. Nous nous arrêtons ici pour relever encore un aspect de la discussion qui a précédé sa votation : Selon le pasteur Charles Brutsch, qui représentait à Lyon le Conseil de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, M. Pierre Maury a affirmé, au cours du débat, « que le triple office de Jésus-Christ (prophète, roi et prêtre) se retrouve dans l'Eglise (les pasteurs assumant le ministère de la Parole, fonction prophétique, les Anciens le gouvernement, fonction royale, et la paroisse tout entière la fonction sacerdotale, en particulier dans l'intercession) [2] ». En d'autres termes, l'Eglise tout entière répercute les ministères christologiques. Si on compare soigneusement le texte adopté avec cette intervention du pasteur parisien, on s'aperçoit que dans chacun de ces offices, le Synode a reconnu au pasteur un rôle essentiel :

Pour l'office prophétique :

La charge pastorale consiste essentiellement dans

a) la prédication de la Parole accompagnée de l'administration des sacrements...

Pour l'office royal :

b) la direction du Conseil presbytéral...

Pour l'office sacerdotal :

6° *c)* Se souvenant que la vie de l'Eglise dépend de son Chef invisible, le pasteur doit savoir consacrer tout le temps nécessaire à la prière d'intercession.

Par un détour, le pasteur auquel on n'avait pas voulu confier toute « la charge et la responsabilité de la paroisse » redevient, d'une façon ou d'une autre, le seul vrai ministre en qui les *trois* offices du Messie trouvent leur écho, le *Vicarius Christi.*

Tourne-t-on en rond ? Y a-t-il quelque chose de neuf dans le texte admis à Lyon, à l'exception du sixième point qui tâche de faciliter « actuellement » le ministère pastoral, et qui n'a pas une portée à proprement parler doctrinale ? On se le demande. On ne voit en effet pas bien ce qui distingue le ministère pastoral tel que l'a défini le Synode

[1] C'est ce qu'on pourrait supposer en lisant les articles (cités plus haut) où le professeur Jean CADIER, contre la thèse de son collègue D'ESPINE, veut établir — de façon peu convaincante d'ailleurs — une différence entre les dons (pasteurs) et les charges (Anciens). Mais si c'était le cas, il semble que c'est les Anciens plutôt que les pasteurs qu'il faudrait consacrer.

[2] *Vie protestante,* édition pour la Suisse alémanique, 24 mai 1946.

national de l'année dernière de cette espèce d'« épiscopalisme congrégationaliste » (le pasteur étant le chef de la communauté, et l'Eglise n'étant que la paroisse) qui caractérise la notion traditionnellement réformée du ministère pastoral.

On dira donc que le Synode lyonnais a montré que le problème du ministère se pose vraiment à l'Eglise ; mais on ne dira pas qu'il l'a résolu.

Jean-Jacques VON ALLMEN.

NOUVELLES PASTORALES

Suisse française

Nominations et mutations : MM. les pasteurs H. Anselmier, aumônier du pénitencier de Bochuz, nommé à Lausanne (Paroisse de Saint-Paul) ; R. Epars, nommé à Ressudens ; G. Stauffer (Dombresson), nommé à Couvet ; Joseph Chambon, docteur en théologie (Genève-Presinge), nommé pasteur synodal de circonscription à Wuppertal-Elberfeld.

Décès : M. A. Tripod, né en 1888.

France

1. *Eglise réformée.*

Consécrations au saint ministère : MM. André Lévi Alvarès, Pierre Couprie, Pierre Lortic, Bernard Chevalier, François Kretzschmar, W. Moschrosch.

Nominations et installations : MM. les pasteurs P. Arbousset, installé aux Batignolles ; Eric Barde, installé au temple de l'Oratoire de Nîmes ; W. Moschrosch (Quiévy, 1re circonscription), nommé à Berck (poste de la société chrétienne du Nord) ; Victor Mauby (Lechefresne-Saint-Lô, 2e circ.), nommé à Perpignan (7e circ.) ; Jacques Cremer (Saint-Michel-de-Chabrillanoux, 13e circ.), nommé à Rueil-Nanterre (3e circ.) ; P. Lauriol (Oratoire de Nîmes, 9e circ.), nommé à l'Oratoire de Paris (3e circ.) ; A. Pittet (Velence, 1re circ.), nommé à Moncoutant (5e circ.).

Retraites : MM. les pasteurs Paul Gounelle (Sainte-Marie, Paris, 3e circ.) ; B. Jeanneret (Cresserons-Courcelles-sur-Mer, 2e circ.) ; M. Cadix (Nîmes, 9e circ.).

Décès : MM. les pasteurs A. N. Bertrand (Oratoire, Paris) ; Albert Bretey, ancien pasteur et aumônier ; François Méjan, ancien pasteur ; Henri Maroger, ancien missionnaire à Madagascar et ancien pasteur à Clichy.

Facultés de théologie : a) *Paris :* Départ du pasteur J. Berton, chargé de cours et du pasteur Michoud ; congé de santé du professeur A. Lods. Venue du pasteur Michaeli, chargé de l'A.T. Au cours de l'année académique 1945-1946, trois thèses de licence et seize thèses de baccalauréat. b) *Montpellier* (Faculté de théologie) : Venue du pasteur W. Vischer, licencié en théologie (A.T.). Dans l'année académique 1945-1946, il y a eu quatre inscriptions

pour des thèses de licence et cinquante-deux pour des thèses de baccalauréat. c) *Montpellier* (Faculté pour les étudiants allemands prisonniers de guerre) : son directeur, le professeur Bizer, a été nommé docteur h. c. de l'Université de Bonn.

2. *Eglise luthérienne.*

A. *Alsace et Lorraine.*

Nominations : MM. les pasteurs Théophile Mathé, à Rountzenheim ; Ernest Muller, à Bouxwiller ; Matthias Ney, past. adm. à Barr ; Jean Peter, à Lampertheim ; Théophile Speckel, à Schœnbourg ; Max Stückelberger, past. adm. à Wingen ; Pierre-Robert Huttenlocher, past. adm., à Riquewihr.

Retraites : MM. les pasteurs Emile Graff, inspecteur ecclésiastique et pasteur à Dettwiller ; Louis Will, à Gertwiller.

Décès : M. le pasteur Charles Michel, docteur en philosophie, à Mietesheim.

B. *Inspection de Paris.*

Installations : MM. les pasteurs Frank Wheatcroft à l'église de la Rédemption ; René Blanc à l'église du Perreux ; Marc Lods à l'église de Bourg-la-Reine.

Retraite : M. le pasteur Amos Vienney, en dernier lieu à Nice.

C. *Inspection de Montbéliard.*

Consécrations : M. Pierre Marlier, à Montbéliard.

Nominations : MM. les pasteurs Luc Kretzschmar, à Montbéliard (2e poste), en remplacement de Paul Buchsenschutz, décédé ; René Lovy, à Glay, poste vacant depuis 1939 ; Willy Béguin, à Clairegoutte (Haute-Saône), en remplacement de M. Jossinet, nommé à Valentigney (Doubs) ; Henri Michaud, à Héricourt (Haute-Saône, 2e poste), en remplacement de Charles Parrot, admis à la retraite ; Charles Solo, à Sainte-Suzanne (Doubs), en remplacement de Luc Kretzschmar, nommé à Montbéliard ; Pierre Marlier, à Etobon (Haute-Saône), poste qu'il occupait en qualité de desservant temporaire.

Retraites : MM. les pasteurs Louis Coulon, de Montbéliard (3e poste) ; Charles Parrot, d'Héricourt (Haute-Saône) (2e poste) ; Léon Mettetal, de Dampierre-les-Bois (Doubs).

Décès : M. le pasteur Georges-Frédéric Netillard père, en retraite, à Couthenans (Haute-Saône).

D. *Faculté de théologie.*

La Faculté de l'Université de Strasbourg a conféré le doctorat h. c. au révérend T. W. Manson, professeur de N.T. à Manchester.

Belgique

1. *Union des Eglises évangéliques protestantes.*
(Eglises réformées de Belgique reconnues par l'Etat.)

Nouvelles non parvenues.

2. *Eglise chrétienne missionnaire belge.*

Nominations : MM. les pasteurs Samuel Bonjour, à Jumet (267, rue Puissant, Jumet) ; Etienne Burnand, à Solre-sur-Sambre et Fontaine-l'Evêque (28, rue Louis-Delattre, Fontaine-l'Evêque) ; André Clerc, à Bruxelles, rue Belliard (29, rue Paul-Lauters, Bruxelles) ; André Evard, à Farciennes (98, rue Carlo-Hénin, Farciennes) ; Georges Guinand, à Courcelles (5, rue du Temple, Courcelles) ; Pierre Le Fort, à Verviers (3, rue Hauzeur-de-Simony, Verviers) ; Louis Lucas, à Nessonvaux (65, rue Gomelevay, Nessonvaux) ; Pierre Regard, à Boussu-Bois et Hornu (rue Champ-des-Sarts, Hornu) ; Jean Zimmermann, à Wasmes (62, rue Maréchal-Joffre, à Wasmes) ; Eric Peter, à Flémalle-Grande (198, rue des Saules, Flémalle-Grande). Ces dix pasteurs suisses ont été engagés au cours de 1946. Il convient d'y ajouter Mlle Daisy Miller, chargée par le Conseil œcuménique de la coordination du travail de jeunesse (210, rue Albert, Heure-le-Romain, province de Liége) et M. Frédéric Brocher, évangéliste, à Marchienne-au-Pont (141, rue de Châtelet, Marchienne-au-Pont). Pour raisons de santé, M. le pasteur Fernand Barth quitte la communauté de Liége. Il restera toutefois au service de l'Eglise en assumant la direction de l'Ecole du service chrétien.

Retraites : MM. les pasteurs Jules Perregaux, à la Louvière ; R. DuPasquier, à Bruxelles-Belliard.

Décès : MM. les pasteurs Raoul Bordarier, à Bruxelles-Observatoire ; D. Lemaire, ancien pasteur de l'église de Bruxelles-Belliard.

Etudes de théologie : Sept étudiants se préparent au saint ministère dans les Facultés de France et de Suisse.

BIBLIOGRAPHIE

Karl Barth : *Eine Schweizer Stimme 1938-1945.* Zollikon-Zürich Evangelischer Verlag, 1945. 432 p. 15,50 fr. s.

Conférences et lettres publiées et inédites, tenues ou écrites par Karl Barth ces dernières années, touchant les événements contemporains. Ce sous-titre indique clairement le contenu du volume.

Eglise et Etat, Eglise et national-socialisme. Eglise et Suisse, tels sont les trois centres d'intérêt principaux de ces textes, avec leurs incidences dans la vie de plusieurs pays (Tchécoslovaquie, Allemagne, Hollande, France, Grande-Bretagne, Norvège, Etats-Unis).

Le travail sur « Justification divine et justice humaine » inaugure le tout. Il constitue la base théologique sur laquelle M. Barth s'est placé pour formuler, en présence des événements politiques de 1938 à 1945, les exigences de la confession chrétienne.

Le volume intitulé *Une voix suisse, 1939-1944* (Genève, Labor et Fides, sans date, 142 p., 3,75 fr. s.) ne contient malheureusement que quelques-uns des textes du recueil allemand. Pour permettre au lecteur de langue française de se faire une idée de l'ensemble, nous donnons ci-après le contenu du volume allemand avec l'indication, entre crochets droits, des traductions françaises accessibles encore aujourd'hui.

Préface. — Justification divine et Justice humaine (1938). [*Cahier biblique de Foi et Vie*, no 5.] — Lettre au professeur Hromadka, à Prague (1938). — Préface à une conférence donnée en Angleterre sur le conflit ecclésiastique allemand (1938). — Lettre à une représentante de la société « Eglise et paix », en Hollande (1938). — Extraits d'une lettre au pasteur G.-J. Derksen, Hollande (1938). — L'Eglise et la question politique aujourd'hui (1938). [Deux textes résument l'essentiel : L'Eglise et la question politique aujourd'hui, *In Extremis*, no 3, 1939 ; Thèses sur l'Eglise et la question politique, *Cahiers protestants*, janvier-février 1939.] — Lettre aux protestants de France (1939). [*Une voix suisse*, Genève, Labor et Fides, sans date, pp. 5-14.] — Lettre au pasteur Kooyman, Hollande (1940). — Le chrétien sous les armes (1940). [*In Extremis*, no 1, 1940 et nos 3-4, 1946.] — Une question et une requête aux protestants de France (1940). [*Une voix suisse*, pp. 15-26.] — L'Eglise et la Suisse dans les temps actuels (1940). [*Une voix suisse*, pp. 27-52.] — Une lettre de la Suisse à la Grande-Bretagne (1941). — Au nom de Dieu Tout-Puissant ! (1941). [*Une voix suisse*, pp. 53-86.] — Hominum confusione et Dei providentia Helvetia regitur (1941). — Message de Noël aux chrétiens d'Allemagne (1941). — Aux chrétiens de Norvège (1942). — A mes amis dans les Pays-Bas (1942). — Les Eglises protestantes en Europe dans le présent et l'avenir (1942). [*Une voix suisse*, pp. 87-110.] — Lettre à un ecclésiastique américain (1942). — Lettre à la Hollande (1942). — Espérance et responsabilité de l'Eglise au milieu des événements actuels (1944). [*Une voix suisse*, pp. 111-142.] — Les Allemands et nous (1945). [Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel et Paris, 1945.] — Guérison des Allemands ? (1945). [Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel et Paris, 1945.] — Les conditions spirituelles de la reconstruction dans l'après-guerre (1945).

Ces textes, et la préface, mériteraient un examen approfondi. Chacun connaît l'essentiel des thèses de M. Barth et la perspicacité de ses vues politiques. Mais on ignore souvent la liaison intime de son jugement politique avec sa théologie. Peut-être aurons-nous l'occasion d'y revenir.

J.-L. L.

Ouvrages reçus

Barth, Karl : *Kirchliche Dogmatik* III/1. (Die Lehre von der Schöpfung, erster Teil). Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1945. 488 p. 24 fr. s.

— *Christengemeinde und Bürgergemeinde.* (Theol. Studien, no 20.) Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1946. 43 p. 2.50 fr. s.

Amblet, Edm., Kursner, Ch., Schadt, J.-P., Vaney, H., Wohnlich, H. (Communauté de travail Eglise-doctrine) : *L'Eglise et l'Etat, leurs relations.* Collection du réveil social, IX. Le Grand-Lancy, Genève, 1946. 157 p. 4.50 fr. s.

Vinet, Alexandre : *Etudes et méditations évangéliques. I. L'Epître aux Colossiens.* Lausanne, Payot, 1946. 410 p. 10 fr. s.

Braun, F. M. : *Neues Licht auf die Kirche,* Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung. Einsiedeln/Köln. Benziger, 1946. 197 p. 11.70 fr. s.

Diem Hermann : *Karl Barths Kritik am deutschem Luthertum.* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947. 52 p. 3.20 fr. s.